Property of
Graduate Theological
Union Library

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben

von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**
in Heidelberg in Königsberg i. Pr.

Vierter Band
Zweites Heft

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei

Beiträge

zur Erläuterung der Schrift de magia

von

Adam Abt

Property of
CSat
~~Please return to~~
Graduate Theological
Union Library

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

CSaT

L
5
38
4:2
967

Unveränderter photomechanischer Nachdruck

Archiv-Nr. 39 07 673

©

1967 by Alfred Töpelmann Verlag, Berlin 30

Printed in Germany

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Dem Andenken meines Vaters

Meiner Mutter

330038

Vorwort

„Pausanias zeigt an, es seyn auch Amphion unnd Orpheus in dieser schwartzen Kunst | ziemlich gestaffiert gewest | zu welchen gezehlt mögen werden Apuleius Madaurensis | von welchem keiner andern ursach halben das getichte gemacht ist worden | daß er in ein Esel verwandelt worden sey | dann daß er mit der zauberey auch geköndt unnd umbgegangen ist . . ."
(J. Weier, De praestigiis daemonum II 3 p. 87 der deutschen Übertragung des Joh. Fuglinus, Frankfurt a. M. 1586.)

Wenn sich die folgenden Blätter „Beiträge" nennen, so will der Verfasser damit zweierlei sagen. Einmal, daß er nicht meint, einen Kommentar zu Apuleius' Verteidigungsrede geschrieben zu haben, denn dazu gehört nicht nur die Erklärung alles Sachlichen, aus dem hier nur ein Teil herausgegriffen ist, es gehörte dazu auch vor allem eine Behandlung der formalen Seite der Rede, ein Eingehen auf Sprachgebrauch, Stilistik und rhetorische Kunstmittel.

Zweitens aber will der Titel besagen, daß die Darlegungen dieser Arbeit weder den Anspruch machen, etwas Neues hinzustellen, noch den, in irgend einer Weise abschließend zu sein. Sie setzen Hildebrands Ausgabe voraus und wiederholen dessen Belege nur da, wo es unumgänglich nötig schien; sie suchen nur mit neuem Material eine Lücke zu füllen, die sich im Laufe von 65 Jahren einstellen mußte. Die Lösung dieser Aufgabe konnte bei der Fülle dessen, was seit 30 Jahren über primitives Denken und seine Äußerungen im Volksglauben und im Zauber gesagt worden ist, nicht in der Aufstellung neuer Thesen, der Entdeckung neuer Zusammenhänge bestehen, vielmehr in der Anwendung aller der Ergebnisse auf den be-

sonderen Fall, die von Anderen im allgemeinen oder für andere Spezialfälle schon längst gefunden sind. Wenn hie und da Ansätze gemacht sind, gewisse Vorstellungen und Handlungen der Zauberpraxis bei anderen Völkern und in anderen Zeiten aufzuzeigen und so auf eine breitere kulturhistorische Basis zu stellen, so wird das dem Einen unzureichend, dem Anderen mit vielleicht ebensoviel Grund überflüssig erscheinen. Aber der Verfasser will sich gerne damit zufrieden geben, wenn er mit seinem Versuch eine Anregung gegeben hat, auf Grund deren man durch positive oder negative Stellungnahme weiter kommen kann. Das zur Erklärung herangezogene Material besteht vornehmlich aus den auf Papyrus und Metall erhaltenen Zaubertexten. Sie sind nun aber fast alle jünger als Apuleius, ferner griechisch, nicht lateinisch, und endlich noch nicht einmal rein griechisch, sondern stark mit ägyptischen und semitischen Elementen durchsetzt. Man kann darum fragen, ob sie ein geeignetes Material sind. Der zeitliche Unterschied ist ohne Belang, denn, was uns erhalten ist, ist abgeleitet aus älteren Quellen, die mindestens zum Teil schon schriftlich waren; und selbst wenn wir auch vor unseren Resten keine ältere schriftliche Tradition anzunehmen hätten, so weiß man, wie zäh gerade Aberglaube und Zauber ihre Formen Jahrhunderte hindurch unverändert festhalten: die Vorstellungen und die aus ihnen folgenden Handlungen werden zur Zeit des Apuleius nicht wesentlich anders gewesen sein als zwei Jahrhunderte später. Der zweite Einwand erledigt sich durch die Tatsache, daß es einen spezifisch lateinischen Zauber so wenig gibt wie einen besonderen nordafrikanischen; die Grundvorstellungen sind dieselben, und lokale Verschiedenheiten fallen mit den Sprachgrenzen nicht zusammen. Was schließlich den ägyptisch-semitischen Einschlag in den Zaubertexten anlangt, so beweist unsere Rede im Kap. 38, daß der ritus Aegyptius vel Babylonicus zu Apuleius' Zeit genau dieselbe Rolle spielt, wie in unseren Zaubertexten des 4. Jahrh. n. Christo.

Die Arbeit ist durchaus als Interpretation einzelner Stellen gefaßt. Der Nachteil liegt auf der Hand: es lassen sich Wiederholungen von schon Gesagtem nicht vermeiden. Dagegen tritt auf diese Weise die Bedeutung der betreffenden Apuleiusstelle

für unsere Kenntnis des Zaubers viel besser hervor, als es etwa geschehen könnte bei einer zusammenhängenden, systematischen Darstellung alles dessen, was sich aus unserer Rede für die Magie des 2. Jahrh. ergibt.

Die Masse der besprochenen Stellen wurde rein äußerlich in Abschnitte so gegliedert, daß jedem Punkte der Anklage auch ein besonderer Abschnitt gewidmet wurde. Da nun Apuleius bei der einen Beschuldigung länger verweilt als bei der anderen, so hatte dies Verfahren ein starkes Mißverhältnis des Umfangs der Abschnitte zur Folge, das aber mit in Kauf genommen werden muß, wenn man überhaupt Unterabteilungen machen will bei der Besprechung einer Anzahl von Stellen, die im Grunde an Wert einander gleich sind.

Wie sehr ich mich der Anteilnahme und Unterstützung meiner hiesigen Lehrer, besonders des Herrn Prof. Wünsch, zu erfreuen hatte, zeigen die Anmerkungen zur Arbeit; meiner Dankbarkeit sei auch an dieser Stelle Ausdruck gegeben.

Gießen im März 1908

A. Abt

EINLEITUNG

Verfasser, Zeit und Charakter der Schrift de magia

Die Schrift, die uns im folgenden beschäftigen soll, wird in der Haupthandschrift (Laur. 68, 2 s. XI) dem Apuleius beigelegt und ist 7 Jahrhunderte vor der Niederschrift jenes Codex dem Augustinus als apuleianisch bekannt (Civ. dei VIII 19). Daß sie den Namen des Apuleius mit Recht trägt, ist wohl nicht zu bezweifeln. An und für sich wäre es nicht unmöglich, daß ein Späterer Gefallen daran gefunden hätte, den Verfasser der Metamorphosen, in denen Magisches genug steht, über diesen Gegenstand auch einmal eine Gerichtsrede halten zu lassen, allein einem Nachahmer wäre es kaum möglich gewesen, in seinem Machwerk so viel Persönliches über Apuleius anzubringen, als wir in der Rede tatsächlich lesen, die uns doch mit Hauptquelle für das Leben und Wirken des Rhetors sein muß. Auch Sprache und Stil stimmen viel zu gut zu Apuleius, als daß wir ihm die Rede absprechen dürften.

Über die Chronologie des liber de magia hat am ausführlichsten gehandelt Erwin Rohde im Rhein. Mus. Bd. XL S. 66 ff. („Zu Apuleius“ = Kl. Schriften II 43 ff.). Er setzt die Rede zwischen 155 und 158 n. Chr.; Schwabe (bei Pauly-Wissowa II 247) etwa ins Jahr 158. Seitdem hat das Leben des Apuleius eine weitere Behandlung erfahren durch Kawczyński (Apuleius' von Madaura Leben. Anz. d. Akad. d. Wissenschaften zu Krakau 1899 S. 317 ff., bes. 320), der unsere Rede bestimmt auf Anfang 160 setzen zu können glaubt. Da in

dem kurzen Auszug des Anzeigers jede Begründung für die Aufstellungen Kawczyńskis fehlt, und der Verfasser seine Chronologie auf recht unsichere Angaben stützt[1], so sehen wir keinen Grund, obige Datierungen zugunsten der neueren aufzugeben[2].

Streng genommen gehen wir schon zu weit mit der Behauptung, die Rede falle zwischen die Jahre 155 und 158, wir dürfen zunächst nur sagen, sie gebe sich als zwischen diesen Daten gehalten, ob Apuleius sie wirklich als Verteidigung vor Gericht gehalten hat, ist damit noch nicht entschieden.

Daß man auch den Zauber ins Bereich der rhetorischen Übungs- und Musterstücke zog, beweist Pseudo-Quintilians 10. declamatio de sepulcro incantato. Warum sollte es nicht einmal Apuleius eingefallen sein können, sich selbst in einer fingierten Rede als Angeklagten in Sachen des Zaubers auftreten zu lassen, lediglich in der Absicht, etwas ganz Sensationelles auf den Markt zu werfen, vielleicht auch, um einem Gerede, das ihn Magier nannte, die Spitze abzubrechen? Sicher

---

[1] So erscheint uns des Ap. Angabe in Flor. XVII (vom J. 163), er habe schon längere Zeit keine Rede mehr gehalten, viel zu vag, als daß man auf sie gestützt nun Flor. XVIII auf Ende 162 setzen dürfte, um dann wieder von da aus mit der ebenfalls nicht ganz bestimmten Angabe *ante proximum sexennium* auf Anfang 156 für das Auftreten in Karthago zu kommen, von dem dann die weitere Chronologie abhängt.

[2] Auf die durch Kawczyński vorgenommene Neudatierung der Metamorphosen auf frühestens 185 hier einzugehen, haben wir keinen Anlaß, zur Erklärung des völligen Schweigens der Apologie über sie genügt Rohdes Meinung, sie seien ohne Angabe des Verfassers veröffentlicht worden (Rh. Mus. XL S. 76. 86; Schanz, Röm. Literaturgesch. III[2] § 554 S. 107; Schwabe bei Pauly-Wissowa II 1 u. Apuleius 9 S. 250, 49 ff.; Teuffel-Schwabe Röm. Lit. Gesch. II[5] p. 922). Jedenfalls ist van der Vliets Verweis auf die Metamorphosen in der Ausgabe der Apologie Kap. 33 Schluß irreführend, es liegt dort nicht etwa ein Zitat aus den Metamorphosen vor; weder enthalten die von van der Vliet angeführten Stellen das entscheidende Wort *interfeminium*, noch überhaupt eine Beschreibung einer Venusstatue von der Haltung der knidischen des Praxiteles; beides fordert aber der Text der Apologie S. 39, 21 f. u. 40, 1 Helm. Wünsch vermutet, das Zitat könnte aus dem von Lydus (de mag. III 64, p. 155, 20 Wünsch) bezeugten Amatorius des Apuleius stammen; eine ganz entsprechende Beschreibung findet sich in Ps. Lucians Ἐρωτικός (cap. 13 = Overbeck, ant. Schriftquellen 1234), gehört also zum festen Inventar der amatorii.

ist, daß wir keine Nachricht über den Prozeß des Rhetors haben, die nicht eben aus unserm Stück geflossen und dadurch für die vorliegende Frage wertlos wäre.

Allein auch hier hindern uns innere Gründe, an eine bloße Deklamation zu glauben. Man halte nur einmal jenes Stück de sepulcro incantato und unsere Rede vergleichend nebeneinander. Eines muß sofort auffallen: die völlig verschiedene Art der Personenzeichnung. Daß bei Pseudo-Quintilian der Magier als Persönlichkeit nicht hervortritt, könnte man so erklären, daß die Klägerin aus Furcht, sie möchte der Rache des Beleidigten anheimfallen, sich jeglicher eingehenden Kritik seiner Person und seines Treibens enthält. Aber auch die Gestalten des Vaters und der klagenden Matrone selbst sind völlig schemenhaft, so sehr, daß sie noch nicht einmal einen Namen haben. Ganz anders bei Apuleius. Hier haben nicht nur alle Personen Namen, sie sind auch Persönlichkeiten. Nicht die Hauptpersonen allein, der Ankläger und der von ihm als Strohmann vorgeschobene unerfahrene Knabe, sondern auch so unwichtige Figuren wie der summus helluo Crassus und der Epileptiker Thallus sind mit einer eingehenden Charakteristik ausgestattet, zu der bei einer Deklamation gar kein Grund vorlag, bei der man sich fragen müßte, was so nebensächliche Personen darin überhaupt zu suchen hätten. Und wenn man die Rede durchmustert, so findet man noch Stellen genug, die auf eine bloße Broschüre ohne tatsächlichen Hintergrund so schlecht wie möglich passen.

Wir heben nur einige davon heraus.

Schon in Kap. 1 (S. 1, 11 Helm) ist die genaue Datierung *dies abhinc quintus an sextus est, cum me causam pro uxore . . adversus Granios agere aggressum . . incessere maledictis* in einer Broschüre überflüssig und der Zweck nicht einzusehen. Will er nur einem Gerede entgegentreten, so kann es ihm völlig gleichgültig sein, ob es vor sechs Tagen oder sechs Wochen aufgekommen ist. Ganz anders ist es, wenn er vor Gericht sagen kann, von all den Anklagen habe noch vor acht Tagen kein Mensch eine Ahnung gehabt.

Im 2. Kapitel (S. 2, 6) wird dann der Stiefsohn in einer Art und Weise in die Sache verwickelt, die schon die Rück-

sicht auf den Verwandten verboten hätte, wenn sie nicht der Wahrheit entsprach. War aber jener tatsächlich an dem Vorgehen gegen Apuleius beteiligt, so haben wir kein Recht, die weitere Angabe als Fiktion zu bezeichnen, es sei eine Klageschrift im Namen des Stiefsohnes eingereicht worden; und ist eine solche beim Gerichte eingelaufen, so ist auch der Prozeß darauf gefolgt. Daß der Richter das Versteckspielen des wahren Anklägers durchschaut und den libellus in der ursprünglichen Fassung zurückweist, ist, in einer gesprochenen Gerichtsrede vorgebracht, ein gutes Mittel, die Zuhörer gegen den Kläger einzunehmen, in einer Prunkrede ist diese künstliche Verlängerung des Verfahrens müßig.

Zu Anfang von Kap. 28 (S. 32, 21) ist die Formel *possum equidem perorare* für eine Broschüre gar nicht am Platze, wo doch der Leser schon aus dem Titel entnehmen konnte, daß die Hauptsache noch zu kommen habe. In einer Rede dagegen konnte sich Apuleius von einer solchen Formel Erfolg versprechen; wenn er sich so sicher zeigt, daß er alles, was gegen ihn vorgebracht ist, gleich im Eingange der Verteidigung als der Rede nicht wert erklärt, so muß das einen guten Eindruck machen.

Ferner sind die Angaben in Kap. 44 (S. 51, 16 ff.) und 46 (S. 53, 13 ff.) nur erklärlich unter der Voraussetzung einer wirklichen Anklageschrift, denn ohne diese Annahme weiß man nicht, was den Verfasser zu der Auseinandersetzung über die 15 vorgeladenen und 14 vorhandenen Sklaven sollte veranlaßt haben.

Kap. 48 (S. 55, 15) setzen die Worte: *Sollertiam tuam in percontando nequeo quin laudem* ein regelrechtes Zeugenverhör durch den Beamten voraus.

Kap. 55 (S. 63, 5 ff.), wo er von seiner Rede über Asklepios spricht, ist der Abschnitt über die Popularität dieses Werkes in einer Rede vor Gericht ausgezeichnet; er hat natürlich einen Bekannten mit einem Freiexemplar ausgerüstet unter die Zuhörer gesteckt, der jetzt als begeisterter Verehrer jener Rede auftreten muß; in einer Broschüre dagegen wäre das Ganze nur eine plumpe Reklame[1].

[1] Diese Erwähnung einer apuleianischen Schrift mit dem Titel Asklepios

Kap. 57 (S. 65, 2) und 59 (67, 4) werden *testimonia ex libello* verlesen, was wieder schlecht paßt, wenn die Rede fingiert ist; daß in einer solchen auch der ganze Apparat von Nebenpersonen überflüssig ist, der hier und Kap. 62 ff. aufgeboten wird, ist schon oben bemerkt.

Ein Hauptgrund gegen die Annahme einer Broschüre scheint aber doch in Kap. 66 ff. zu liegen. Hatte Apuleius nötig, in einer Fiktion alle diese Einzelheiten über Pudentillas Vorleben, seine Einführung bei ihr, über seine Gründe, sie zu heiraten, ja selbst über das Alter seiner Frau (S. 98, 5 ff.) so weitläufig darzulegen, angenommen selbst, er sei darum ins Gerede gekommen? Daß eine fingierte Rede durch Anspielungen auf Verhältnisse des Verfassers diesen zu verraten sucht, ist verständlich, aber hier ist das Persönliche viel zu offen ausgesprochen, es muß die Antwort auf direkte Angriffe sein.

Kap. 69 (S. 78, 7 ff.) wird erwähnt, Aemilianus selbst habe einen Brief wegen Pudentillas Wiederverheiratung an deren Sohn nach Rom geschickt; Apuleius läßt den Brief vorlegen und zwingt den Kläger zur Anerkennung seiner Handschrift. Das hat in einer Streitschrift gar keinen Zweck; solange Apuleius den Brief nicht vor Richter und Zeugen vorzeigen konnte, brauchte Aemilianus ja nur die Tatsache zu leugnen, um einen großen Teil der Argumente seines Gegners zu entkräften.

Die Fragen: *Estne haec tua epistula? Estne tua ista subscriptio?* sind lächerlich, wenn Apuleius nicht den Brief in Händen hat und das vor Zeugen; ebenso schlägt der Beweis mit den tabulae (Kap. 91, S. 101, 5 ff.) nur durch, wenn der Ehekontrakt vor Gericht vorgelegt worden war.

Man könnte noch manches anführen, was allein in einer vor Gericht gesprochenen Rede seinen guten Sinn hat[1]; allein das Angeführte mag genügen, um, wenn auch nicht die ab-

war wohl der Grund oder mit ein Grund, daß wir heute unter den Werken des Apuleius einen „Asklepios" finden, jenen hermetischen Dialog, der jedenfalls wegen dieser Titelgleichheit von irgend jemand auf den Namen des Apuleius getauft worden ist; der Inhalt bietet nicht übermäßig viel Anhaltspunkte für die Zuteilung an Apuleius.

[1] Vgl. z. B. S. 104, 22; 106, 19; 110, 16; 112, 12 Helm.

solute Sicherheit, so doch eine hohe Wahrscheinlichkeit zu ergeben dafür, daß, was wir heute lesen, in seinem Grundstock tatsächlich eine Gerichtsrede, keine Streitschrift ist, bei der die Einkleidung in die Form einer Verteidigungsrede etwas Willkürliches wäre.

Sind wir einmal so weit, so bleiben noch zwei Fragen offen: einmal, ob uns denn diese Rede unverändert so vorliege, wie sie gesprochen wurde, und dann, was denn den Apuleius habe nötigen können, als Angeklagter wegen Zaubers vor Gericht zu erscheinen, mit andern Worten, welche gesetzlichen Handhaben damals ums Jahr 155 für das Vorgehen gegen einen Zauberer geboten waren.

Wir wenden uns zum ersten Punkte.

Der Annahme einer sozusagen stenographisch getreuen Wiedergabe der Rede so, wie sie vor Gericht gehalten wurde, widerspricht schon die rhetorische Praxis des ganzen Altertums, die es von vornherein unwahrscheinlich macht, daß wir eine nicht überarbeitete Rede da besitzen, wo der Autor selbst noch die Herausgabe besorgt hat[1]. Daß auch unsere Rede bei der Herausgabe Umarbeitungen und Erweiterungen hat erfahren müssen, lehrt ein Blick auf das Erhaltene. Eine Rede von solcher Länge hätte zum Vortrag gut 3 Stunden in Anspruch genommen, und dabei fehlen in dem uns heute Vorliegenden noch die Zeugenverhöre[2], die Verlesung verschiedener Briefstellen, ferner die Mitteilung von Bruchstücken eigener Werke des Apuleius[3]. Bei solcher Ausdehnung der Rede und des Beiwerks wirkt es für den Leser geradezu komisch, wenn Apuleius[4] dem Ankläger vorhält, er hätte sich doch klar machen müssen, daß der Prokonsul Claudius Maximus Besseres und Notwendigeres zu tun hätte, als solch endloses

[1] Vgl. etwa Aeschines Ctesiphontea, Ciceros catilinarische Reden.

[2] Z. B. Kap. 101 S. 112, 13 Helm.

[3] So z. B. Abschnitte aus seiner „Naturgeschichte der Fische": Kap. 36 S. 42, 10 u. 37 S. 48, 8 Helm; aus seiner Rede *de Aesculapii maiestate*, Kap. 55 S. 63, 10 Helm. — Ein Brief des Prokonsuls Avitus wird bloß seiner stilistischen Schönheit wegen verlesen: Kap. 94 S. 104, 25 H.; Briefe des verstorbenen Pontianus zur Illustrierung seiner pietas gegen den Stiefvater: Kap. 96 S. 106, 15 H.

[4] Kap. 25 S. 29, 7—10 H.

Gewäsche anzuhören über Dinge, die noch nicht einmal ernstlich zur Sache gerechnet werden könnten.

Es fragt sich nun, ob wir noch Fugen aufzeigen können, welche Erweiterungen der Rede bei der Vorbereitung zur Veröffentlichung erweisen. Man wird dabei über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen können, denn die Entscheidung darüber, ob etwas entbehrlich ist oder nicht, ist rein subjektiv, und man hat auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein Gedanke in der Rede vor Gericht nur kurz angedeutet war, der dann bei der Ausarbeitung weiter ausgesponnen wurde.

Ein derartiger Fall scheint vorzuliegen z. B. in der Erörterung über den Besitz des Spiegels [1], wo vor Gericht nicht der mindeste Anlaß war, sich über die philosophischen Theorien der Spiegelung auszulassen, wie das in Kap. 15. 16 geschieht. Ihr Fehlen würde den Zusammenhang nicht stören, und aus dem gleichen Grunde darf man wohl auch der wenige Kapitel vorangehenden Ausführung über „himmlische und irdische Liebe“ [2] gegenüber den Verdacht aussprechen, daß sie erst der Ausarbeitung zur Herausgabe angehöre. Weiter können wir mit Sicherheit sagen, daß die paupertas philosophorum [3] vor Maximus nicht so weitläufig abgehandelt wurde, ohne daß auszumachen wäre, welche Teile ursprünglich gefehlt haben [4]. Ebenso enthalten die Kapitel 29 (von S. 33, 30 H. an) und 32 (S. 38, 3 H.) dem Gedanken nach dasselbe; Kap. 32 wird von dem Inhalt des Kap. 33 vorausgesetzt, dagegen fällt Kap. 29 in den oben bezeichneten Grenzen ohne eine Lücke zu hinterlassen aus dem Zusammenhang heraus, das *nolo negare* im Eingang von 30 schließt direkt an den Satz in 29 an: *Me piscium genera . . . pretio quaesisse.* Ferner liegt die Frage nahe, ob die Belege aus Ennius nicht erst am

---

[1] Kap. 13 (S. 15, 13 ff. H.)—17. [2] Kap. 12 S. 13, 25 H.—13 S. 15, 12.

[3] Kap. 18 S. 21, 16 H.—25 S. 29, 13 H.

[4] Rhetorischer τόπος und darum vielleicht aus der gesprochenen Rede herübergenommen ist das Beispiel der Männer der Vorzeit S. 22, 15 ff. Helm; vgl. Val. Max. IV 4, 10. 11; auf der gleichen Stufe steht der *semimedus et semipersa Cyrus* (S. 28, 1 H.), vgl. Euseb. praep. ev. V 21 S. 213 a (I 246, 2 Dindorf).

Studiertisch nach der Verhandlung zusammengesucht sind; und diesen Verdacht wird man geneigt sein auch auf die Kapitel 40—42 auszudehnen, wenn man sieht, daß ihre Einleitungen (S. 46, 8 u. 48, 18 Helm) einfach Dubletten sind[1].

Man könnte nun auch noch annehmen, daß Apuleius vielleicht ein oder den andern Anklagepunkt überhaupt erst für die Herausgabe erfunden habe, daß also nicht nur die Verteidigung, sondern auch die ihr zugrunde liegende Anklageschrift erweitert worden sei, um den unterlegenen Gegner durch Erfindung ganz einfältiger Anklagen dem Fluche der Lächerlichkeit preiszugeben.

Zur Bestätigung einer solchen Vermutung bietet aber der Text nichts; die einzelnen Beschuldigungen sind sprachlich so eingeführt, daß sie alle als in der Anklagerede vorgebracht erscheinen müssen[2]. Es bleibt also für eine Entscheidung der Frage nur das Zeugnis des Inhalts der Anklagen; diese Prüfung des Inhalts gehört aber nicht in diese einleitenden Bemerkungen, sie wird erst im Hauptteil der Untersuchung erfolgen. Hier mag nur angedeutet werden, daß auch der Inhalt der Anklagen jene oben gestellte Frage unseres Erachtens bestimmt im negativen Sinne beantwortet; alle Anklagepunkte haben ihren guten Sinn; daß Apuleius diesen oft durch dialektische Künste verdreht, ist nicht Schuld des Klägers.

Es bleibt uns nunmehr nur noch übrig, mit ein paar

---

[1] Für die Verteidigung vor Gericht entbehrlich sind noch, ohne daß spätere Zusetzung erweislich wäre: Kap. 49. 50 S. 56, 10 — S. 57, 22 Helm über Ursachen von Krankheiten überhaupt und die des morbus comitialis im besonderen. Kap. 54—57, etwa S. 61, 8—62, 8 Helm; die Mitteilungen über seine Teilnahme an Mysterien sind dagegen zur Entkräftung der vorliegenden Anklage auch in der Rede unbedingt notwendig; über die Erwähnung der Aeskulaprede siehe oben S. 4. Kap. 65 von S. 73, 8 Helm ab; die Stelle gehört zu jenen, wo er unnötigerweise den Platoniker herauskehrt. Kap. 83 S. 92, 1 ff. Helm.

[2] Vgl. Kap. 4 S. 5, 4 Helm; 5 S. 7, 8; 6 S. 7, 10; 9 S. 10, 3; 13 S. 15, 13; 17 S. 20, 7; 18 S. 21, 16; 22 S. 25, 17; 24 S. 27, 22; 25 S. 29, 14; 29 S. 34, 20; 33 S. 39, 4; 41 S. 47, 19; 42 S. 49, 3; 47 S. 54, 8; 48 S. 55, 4; 53 S. 59, 20; 57 S. 65, 4; 61 S. 69, 1. 6; 67 S. 75, 16; 88 S. 97, 9; 101 S. 112, 2; 102 S. 113, 21 ff.

Worten auf die römischen Gesetze einzugehen, die zur Zeit des Apuleius ein Vorgehen gegen Zauberer ermöglichten [1].

Von jenen ausführlichen Gesetzen über Zauber, die im Codex Iustinianus VIIII tit. 18 uns erhalten sind, gehören die frühesten Constantin. Hier wirken jedenfalls christliche Anschauungen schon stärker mit, als daß wir ihre Bestimmungen unbedenklich auch ins 2. Jahrh. n. Chr. übertragen könnten. Wir wenden uns demnach besser zu dem, was aus vorapuleianischer Zeit erhalten ist oder aus Interpretationen erschlossen werden kann. Hier treffen wir denn schon gleich am Anfang der röm. Rechtsgeschichte, in den XII Tafeln, auf eine Bestimmung, die man mit Wahrscheinlichkeit in unser Gebiet hereingezogen hat. Dieses älteste röm. Landrecht hat Strafe verhängt über den, *qui malum carmen incantassit* [2]. Dieses *malum carmen* bezieht H. Usener [3] auf Rügelieder, Leonhard [4] dagegen auf Formeln beim Schadenzauber. Daß der Schadenzauber, insbesondere der an der Feldfrucht verübte in den XII Tafeln geahndet wurde, beweist unsere Rede [5], um von den andern Zeugnissen ganz abzusehen. Man wird also jedenfalls zugeben müssen, daß Leonhards Deutung dem Inhalt der XII Tafelgesetze nicht widerstreitet, wenn wir uns auch bei unserer Unkenntnis des weiteren Zusammenhangs, in dem jenes Fragment vom *malum carmen* stand, eine Entscheidung für die eine oder andere Deutung vorab werden versagen müssen. Interessant wäre es, zu wissen, wie Gaius, dessen

---

[1] Vgl. Alfr. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen age, IVème ed. Paris 1877, Ière partie, chap. IV p. 70 ff.: La magie à Rome et dans l'empire Romain; Th. Mommsen, Röm. Strafrecht in Bindings system. Hdb. d. deut. Rechtswissensch. IV 1, 1899, 4. Buch, 4: Zaubermord u. Magie; Fr. Byloff, Das Verbr. der Zauberei, Graz 1902, S. 106 ff.

[2] Bruns, Fontes iuris Romani^{6} 1893 S. 28, 1 a. b; 30, 8 a. b; Plin. nat. hist. XXVIII 18 mit den weiteren Verweisen von Mayhoff.

[3] Italische Volksjustiz, Rh. Mus. 56 S. 1 ff.

[4] Bei Pauly-Wissowa, Realenz. III 2 S. 1593 *carmen famosum.* Dieser Auffassung schließt sich auch Osthoff an: Bezzenbergers Beiträge 24 S. 123/4.

[5] Kap. 47 S. 54, 15: (*magia*) *iam inde antiquitus XII tabulis propter incredundas frugum inlecebras interdicta.*

Kommentar zu den XII Tafeln etwa um die Zeit erschien[1]. als unser Rhetor vor Gericht stand, das malum carmen interpretiert hat. Die Anklage gegen Apuleius stützt sich nun neben den carmina[2] hauptsächlich auf venena[3] und verbotene Kulthandlungen[4], und das als auf crimina capitalia[5].

Die ersten beiden Anklagepunkte, carmina et venena, kehren nun wieder in den Institutionen Justinians, IV 18 de publicis iudiciis § 5: *Item* (sc. *publicum iudicium est*) *lex Cornelia de sicariis*[6], *quae homicidas ultore ferro persequitur vel eos, qui hominis occidendi causa cum telo ambulant* (folgt eine Auslegung des Begriffs *telum* aus dem Kommentar des Gaius zu den XII Tafeln); *eadem lege et venefici capite damnantur, qui artibus odiosis tam venenis vel susurris magicis homines occiderunt vel mala medicamenta publice vendiderunt.*

In das gleiche Gesetz gehört nun aber noch ein Rechtsfall, der ursprünglich im Prozesse des Apuleius auch eine Rolle hatte spielen sollen, aber aus Mangel an Beweisen von den Klägern war fallen gelassen worden: der am Stiefsohne begangene Mord[7]. Unser Gesetz fährt nämlich fort[8]: *Si quis alias cognatione vel adfinitate coniunctas personas necaverit*, sei ebenfalls die lex Cornelia anzuwenden, denn auf dem Mord der durch Aszendenz und Deszendenz Verbundenen stand Strafe

---

[1] Vgl. Schanz, Röm. Literaturgesch. III[2] § 619 S. 207; Teuffel-Schwabe, Röm. Litgesch.[5] II § 361, 7 S. 908.

[2] Vgl. Kap. 9 S. 10, 6; 42 S. 49, 4. 20; 45 S. 52, 15. 18. 21 Helm.

[3] Vgl. Kap. 69 S. 78, 5; Kap. 84 S. 93, 5; Kap. 90 S. 99, 13 Helm.

[4] Kap. 57 S. 65, 5; Kap. 58 S. 66, 8; hierher ist dann auch die Anklage wegen des sigillum zu ziehen: Kap. 61 S. 69, 6ff. Helm.

[5] Vgl. Kap. 26 S. 31, 12 u. 100 S. 111, 13 Helm; *crinium crimen, quod illi quasi capitale intenderunt* in Kap. 4 S. 6, 14 H. muß als scherzhaftes Wortspiel hier wegbleiben.

[6] Bruns, Fontes[6] p. 93.

[7] De magia 1 S. 1, 15 H.: *Insimulare magicorum maleficiorum ac denique necis Pontiani privigni mei coepere.* 2 S. 1, 21 H.: *Pontianum fratris sui filium, quem paulo prius occisum a me clamitaret, postquam ad subscribendum compellitur, ilico oblitus est; de morte cognati adolescentis subito tacere. Tanti criminis descriptione ⟨ne⟩ tamen omnino desistere videretur . . . (magiam) solum sibi delegit ad accusandum.*

[8] Inst. Iust. IV 18, 6 Schluß.

nach der lex Pompeia de parricidis [1]. Für diese beiden Auslegungen der lex Cornelia haben wir nun aber kein Datum, wir müssen also sehen, ob wir Vorgehen gegen Magier finden vor der Zeit des Prozesses des Apuleius und Andeutungen über den Rechtsgrund zu diesem Vorgehen. Der früheste derartige Fall ist etwa 16 oder 17 zu setzen, ein senatus consultum unter Tiberius geht gegen magi und mathematici vor; zwei werden hingerichtet, die andern aus Italien verwiesen [2]. Daß zu diesem Beschluß schon eine Grundlage in den Gesetzen gegeben gewesen sei, wird nicht gesagt. Etwas weiter bringt uns Tacitus ann. IV 22, wo die geschiedene Gattin des Prätors Silvanus, Numantina, angeklagt wird: *Iniecisse carminibus ac veneficiis vecordiam marito.* Hier haben wir unter Tiberius genau die beiden Anklagepunkte, die auch die Auslegung der lex Cornelia im Corpus Iuris gibt, wir dürfen also jene Auslegung als dem Inhalt nach schon in den ersten Jahrzehnten n. Chr. anerkannt ansehen. Allerdings haben wir noch Spuren davon, daß die Rechtsgelehrten lange nicht einig werden konnten, ob der Begriff des *veneficium* den der *pocula amatoria* (und um solche kann es sich bei Apuleius ja nur handeln) in sich schließe, oder nicht. Quintilian [3] schließt sich der ersteren Auffassung an, aber die Art, wie er es tut, zeigt deutlich, daß man zu seiner Zeit von einer einheitlichen Auslegung des Begriffs so weit entfernt war, daß ein Angeklagter, der einfach behauptete, veneficium und Anwendung von Liebestrank deckten sich nicht, den Kopf unter Umständen aus der Schlinge ziehen konnte. Noch im 3. Jahrhundert erklärt Marcian zur lex Cornelia ausdrücklich, das *venenum amatorium* sei von ihr

[1] Vgl. Mommsen, Strafrecht a. o. O. 4. Buch, 3. Abschn. 5: Der Nächstenmord S. 643 ff.

[2] Tac. ann. erkl. v. Nipperdey-Andresen [10] 1904 S. 168; Cass. Dio 57, 15. Mommsen, Strafrecht a. o. O. S. 864, 2 vermutet, der Beschluß sei von den Historikern irrtümlich auch auf die magi ausgedehnt, er habe nur den mathematici gegolten. Bei der Behandlung der Stellen unter „Zaubermord und Magie" S. 640 wird dieser Verdacht nicht geäußert. Fr. Cumont, Les religions orientales 1907 p. 231, 321 macht Dio 52, 34. 3; Manilius II 108; Suet. Aug. 31 geltend für ein staatliches Vorgehen gegen Magie und Astrologie schon unter Augustus.

[3] Inst. or. VII 3, 7. Vgl. Mommsen, Strafrecht S. 640.

überhaupt nicht betroffen oder doch nur dann, wenn es den Tod der betreffenden Person im Gefolge habe[1]; sein Zeitgenosse Paulus will die lex auch nur darum auf Liebestränke angewandt wissen, weil doch immerhin damit kein gutes Beispiel gegeben werde[2]. Dagegen scheint man um 155 in Nordafrika über den Begriff des *veneficium* ziemlich einig gewesen zu sein, denn Apuleius, so gern er zu ungunsten seiner Gegner mit Definitionen — etwa der Magie selbst — spielt, wendet den von Quintilian angedeuteten Kniff nicht an, er nennt sich selbst *veneficii reum*[3]. Wir dürfen also sagen, daß zur Anklage des Apuleius wegen *carmina et venena* die damals übliche Auslegung der lex Cornelia genügte[4].

Es bleiben noch die *sacra nocturna* im Hause des Crassus und die Verehrung des *βασιλεύς*. Fallen diese Vergehen nun auch unter das cornelische Gesetz? Man wird zunächst geneigt sein, die Frage zu verneinen, denn Totschlag und verbotene Riten scheinen zu weit voneinander abzustehen. Man müßte in diesem Falle sich damit begnügen auf die Tatsache zu verweisen, daß staatlich nicht anerkannte Kulte in Rom strafbar waren, und daß man schon im 3. Jahrh. v. Chr. die im Privatbesitze befindlichen artes sacrificandi der Zensur durch den praetor urbanus unterwarf und Opfer externo ritu verbot[5]. Allein nachdem einmal in den Begriff des veneficium in der lex Cornelia die Zaubertränke waren hereingezogen worden,

---

[1] Dig. XXXXVIII 8, 3.

[2] Dig. XXXXVIII 19, 38. 5. Sent. ad fil. V 23, 14.

[3] De magia Kap. 41 S. 48, 13 H.

[4] Die oben berührte Auslegung der lex Cornelia auf Verwandtenmord läßt sich, wie es scheint, nicht durch Belege in die Zeit des Apuleius zurückdatieren, sie ist aber auch für unsere Zwecke von untergeordnetem Interesse. — Veneficium und incantacio bleiben bis ins Mittelalter die wesentlichen Kennzeichen für die magicae artes; vgl. die Stelle aus Joh. Vincentius liber adversus magicas artes bei J. Hansen, Quellen und Untersuchungen z. Gesch. d. Hexenwahns 1901 S. 230, 3 ff.

[5] Liv. XXV 1, 6 ff. vom Jahre 213; ein gleichlautendes Gesetz läßt Liv. IV 30 schon 431 erlassen sein; Serv. z. Verg. Aen. IV 493 begnügt sich mit der Angabe, die Römer hätten sich von jeher gegen sacra magica gewandt. 186 wird dann das s. c. de bacchanalibus (Bruns, Fontes[6] S. 160) erlassen; auf analoge Bestimmungen der XII Tafeln verweist Cicero de legg. II 21. Vgl. Liv. XXXIX 16, 8.

war es nur folgerichtig, daß man das Gesetz auch über die Anwendung solcher und der zu ihrer Bereitung nötigen carmina hinaus auf alle Praktiken ausdehnte, die dem Schadenzauber dienten; die defixio stand in ihrer Absicht und ihrer Wirkung dem venenum und poculum amatorium völlig gleich. Für uns ist diese Rechtsauffassung erst vertreten im 3. Jahrhundert n. Chr. durch Paulus und Modestinus. Beide erklären, die mala sacrificia seien durch die lex Cornelia verboten [1]. Auch in diesem Falle bezeugen konkrete Vorgänge, von denen wir Kunde haben, daß diese Interpretation der lex Cornelia nicht etwa erst Juristenweisheit des 3. Jahrh. ist, sondern schon im 1. Jahrh. v. Chr. bestand. So hält schon Cicero dem Vatinius seine *inaudita ac nefaria sacra* als Kapitalverbrechen vor [2]. Aus der ersten Kaiserzeit hören wir, daß Mamercus Scaurus einer Anklage wegen „magischer Opfer" durch Selbstmord zuvorkam [3], und unter Nero wird Servilia, die Tochter des Soranus, beschuldigt, durch Verkauf der Wertgegenstände ihrer Mitgift sich die Mittel zur Abhaltung von sacra magica verschafft zu haben [4]. Diese sacra magica spezialisiert dann die Angeklagte bei Tacitus als *invocare impios deos, devotiones, invocare infelicibus precibus.* Die impii di und infelices preces finden wir bei Apuleius im Kult des *βασιλεύς*, die magica sacra des Scaurus in den angeblichen, geheimnisvollen Opfern bei Crassus wieder. Nun liegt ja freilich in den aus Tacitus angeführten Beispielen nicht, daß das Vorgehen auf Grund der lex Cornelia erfolgte, man könnte auch annehmen, daß jenes senatus consultum de magis Italia pellendis [5] zum Vorwand für das Einschreiten gedient hätte, allein eine Zurückführung auf die lex Cornelia wird dadurch wahrscheinlich, daß die sacra impia vel magica schon vor der Zeit jenes Senatsbeschlusses bei Cicero eine Rolle spielen. In der Ent-

[1] Modestin, Dig. 48, 8. 13; Paulus sent. ad. fil. V 23 ad leg. Corn. 15: *Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur.*

[2] Cic. in Vat. 6, 14. [3] Tac. ann. VI 29.

[4] Tac. ann. XVI 31: *Interrogante accusatore, an cultus dotales, an detractum cervici monile venum dedisset, quo pecuniam faciendis sacris magicis contraheret.*

[5] Tac. ann. II 32, vgl. Tertull. de idolol. 9, I S. 78 Oehler.

wicklungsreihe von Cicero über die erste Kaiserzeit bis auf Paulus und seine Zeitgenossen, die für jene Verbrechen des Zauberopfers und ihre Unterdrückung auf das cornelische Gesetz verweisen, liegt aber unser Zauberprozeß.

Wir glauben daher mit ziemlicher Sicherheit sagen zu können, daß die Klage gegen Apuleius auf Grund der lex Cornelia und nur auf Grund dieser erfolgen konnte.

Daß der Prozeß des Rhetors zu dessen Gunsten ausging, ist nicht zu bezweifeln, obschon anderweitige Zeugnisse fehlen; das Vorhandensein unserer Rede ist Zeugnis genug dafür, ein Verurteilter hätte nicht gewagt seine vor Gericht erfolglose Rede hinterher zu einem so siegesgewissen Elaborat auszugestalten, wie es der liber de magia tatsächlich ist. Nur wer so gesiegt hatte, daß er wußte, seine Feinde seien nun ein für allemal mundtot gemacht, nur der konnte so schreiben, nicht, wer mit genauer Not am Tode[1] vorbeigeschlüpft war.

Es wird nun Aufgabe der folgenden Ausführungen sein, den in unserer Rede erwähnten und beschriebenen Äußerungen des Aberglaubens und Zaubers zunächst in der antiken Literatur einschließlich der Defixionstafeln und Zauberbücher nachzugehen und diesen Erscheinungen des antiken Volksglaubens Gleiches und Ähnliches aus den Literaturen und den Kulturresten anderer Völker und Zeiten an die Seite zu stellen. Daneben werden wir uns immer die Fragen gegenwärtig halten müssen, ob Apuleius richtig schildere, ob er Tatbestand oder Sinn der Anklagen zu seinen Gunsten verändert habe, und inwieweit das Wissen, das er dabei offenbart, auch in uns den Verdacht aufkommen lasse, daß die Anklage vielleicht doch nicht so ganz grundlos gewesen sei, wenn sie auch ihre Angriffspunkte schlecht oder, besser gesagt, für einen Gegner wie Apuleius nicht schlau genug gewählt hatte.

[1] Die Todesstrafe für den Überführten beweisen neben Tac. ann. II 32 und Apul. de mag. Kap. 26. 100 (vgl. oben S. 10, 5) indirekt Tac. ann. XII 59 (Nipperdey z. d. Stelle) und Paulus sent. ad fil. V 25, 14–18.

ERSTER ABSCHNITT

Die einleitenden Kapitel 1—25

S. 1—29, 14 Helm

Die Trennung und gesonderte Behandlung der ersten 24 Kapitel rechtfertigt der Text der Rede. Gegen Mitte des Kap. 25 (S. 29, 14 H.) lesen wir: *Aggredior enim iam ad ipsum crimen magiae*, d. h. erst hier tritt Apuleius in die Zurückweisung der eigentlichen Anklage ein. Die ersten 3 Kapitel der Rede scheiden als Einleitung aus, aber was von Kap. 4 an behandelt wird, sind keine Punkte mehr, die Apuleius aus freien Stücken behandelte, sondern er führt sie an als notwendige Antworten auf Beleidigungen und Angriffe seiner Gegner, die wohl in der Anklagerede vor Gericht all das zur Verdächtigung des Rhetors vorgebracht hatten, während das ipsum crimen, auf das sie das Hauptgewicht legten, in der schriftlichen, dem Prokonsul eingereichten Anklage stand und natürlich auch in der Rede noch einmal breit behandelt wurde. Insofern hat Schanz[1] recht, wenn er sagt, diese ersten 25 Kapitel hingen mit dem Zaubereiverbrechen nicht näher zusammen: alle die einzelnen Beschuldigungen, die Apuleius hier abtut, gehören nicht zur eigentlichen Anklage, sie sollten nur die Anwesenden gegen den Rhetor einnehmen und sein Verbrechen wahrscheinlicher machen. Ob sie aber überhaupt nichts mit dem Zauber zu tun haben, wird sich uns bei ihrer Durchmusterung bald ergeben.

[1] Röm. Litgesch. III[2] § 560 S. 120. 122.

Kap. 1 S. 1, 14 Helm:

Incessere maledictis et insimulare magicorum maleficiorum . . . . coepere.

Maleficium hat hier noch den Zusatz *magicum* zur Bezeichnung des Zaubereiverbrechens [1], er ist aber auch in unserer Rede nicht unbedingt notwendig, um diese Bedeutung zu geben [2]. Das ist insofern nicht ohne Interesse, als wir hier sehen, wie in den Gesichtskreis des Volkes eben nur der Schadenzauber tritt, ein magus ist ihm ein maleficus [3] und zwar so ausschließlich, daß der Begriff des maleficus am Ende gar keinen anderen Verbrecher mehr bedeutet als den reus magiae [4]. Von jenen Zweigen der Magie, die auf Erlangung höherer Einsicht und ähnliches gerichtet sind, nimmt das Volk keine weitere Notiz und darum drückt sich diese „weiße" Magie auch im Begriff nicht weiter aus. Daß aber *maleficus* wirklich ein Begriff ist, der im Volke lebte, nicht etwa ein rein juristischer, das beweisen die Gesetze selbst. Constantin in einem Edikt an Taurus vom Juli 358 [5] erklärt ausdrücklich: *Si quis magus vel magicis conaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur . . .*, und ebenso erscheint in einem Edikt von Valentinian und Arkadius v. J. 389 *maleficiorum labes* als Bezeichnung der Zauberei ohne weiteren Zusatz [6], kurz darauf der *reus maleficae artis.* Schon früher gibt Lactanz [7] für den Ausdruck maleficus gleich Zauberer ebenfalls als Quelle den Volksmund an in den Worten: *Ii quos vere maleficos vulgus appellat, cum artes suas execrabiles exercent . . .* und nach ihm verwenden Augustin [8] und die

---

[1] Weitere Stellen unten im Index.

[2] Die Belege aus unserer Rede im Index; aus den Metam. seien angeführt: III 16 *maleficae disciplinae perinfames sumus*; VI 16 *magna videris mihi et alta prorsus malefica*, Worte der Venus an Psyche, als diese einen scheinbar unmöglichen Auftrag ausgeführt hat, wobei aber bezeichnenderweise von *malum facere* gar keine Rede sein kann; IX 29 *devotiones et maleficia.*

[3] De mag. Kap. 51 S. 58, 21 H.

[4] Tielmann im Arch. f. lat. Lexicogr. I 77ff.

[5] Cod. Iustin. VIIII 18, 7. [6] Cod. Iust. VIIII 18, 9.

[7] Div. Inst. II 15, 4.

[8] De civ. dei X 9; vgl. Acta Apostol. apocr. I 315; II 388.

Vulgata[1] das Wort in gleicher Weise. Aus dem römischen Gesetzbuch dringt der Sprachgebrauch dann ein in die deutschen Stammesrechte[2], die Nachwirkung der Kirchenväter dürfen wir dagegen erkennen in Martins von Bracara Predigt de correctione rusticorum[3] und bei Hrabanus Maurus[4]. So lebt der Sprachgebrauch noch das ganze Mittelalter hindurch, man braucht, wenn man ein Beispiel sucht, ja nur an den berüchtigten malleus maleficarum zu erinnern[5]; *maleficiatus* für „verzaubert" steht im 16. Jahrh. bei Thomas Ebendorfer v. Haselbach im Tractat de X praeceptis (Schönbach, Ztschr. d. Ver. f. Volksk. XII, S. 10).

Kap. 2 S. 2, 5 Helm:

Calumniam magiae, quae facilius infamatur quam probatur.

Diese Worte sind einer doppelten Erklärung fähig. Einmal können sie gehen auf die Schwierigkeit, bei den meist im geheimen vorgenommenen Zauberriten irgend einen vollgültigen Beweis der Beschuldigung zu erbringen, andrerseits aber auch auf die Gefahr einer solchen Anklage, für die sich der Zauberer furchtbar am Kläger rächen konnte, wenn er wirklich die Macht hatte, die die Klage ihm zuschrieb. Letzterer Punkt

---

[1] Exod. 7, 11. 22; 8, 7. 18. 19; Deuteron. 18, 10; Daniel 2, 2. Vgl. Mommsen, Strafrecht, a. a. O. S. 639, 3.

[2] Mommsen, Strafrecht S. 640, 3. 6; Boretius, Capitul. reg. Franc. I p. 55 a. 789 bei Koegel, Deutsche Literaturgesch. I 1 S. 83 und ebenda die Stelle aus Boretius p. 96 a. 802.

[3] Ed. Caspari 1883 Kap. 16 S. 36: *Similiter et qui alias incantationes tenet a magis et maleficis adinventas.* Siehe auch frater Rudolfus de officio cherubym zum 2. Gebot: Franz, Theol. Quartalschr. 88 (1906) S. 432.

[4] De consang. nupt., Migne patrol. curs. compl. ser. lat. 110 p. 1097 C: *Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur.*

[5] Eine ganz analoge germanische Bildung belegen die Nachträge zu J. Grimms deutscher Mythologie[4] S. 864 (3. Teil S. 303): mânfordaedlan als „Zauberer" aus dem angelsächsischen Beowulf. Für das Mittelalter vgl. J. Hansen, Zauberwahn, Inquis. und Hexenprozeß (Hist. Bibl. XII. München und Lpz. 1900) S. 9 ff.; 49, 4; 50 ff.; 128, 4; 346, 1. Ders. Quellen u. Unters. z. Gesch. d. Hexenwahns 1901 S. 7, 18; 8, 6. 11. 17; 9, 18; 11, 3; 18, 1. 3; 30, 28; 43, 3; 260, 15 f. u. ö. C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters S. 299, Kap. 3.

wird passender zu Kap. 26 Schluß[1] behandelt, die andere Auslegung zu Kap. 47[2].

Kap. 4 S. 5, 5 Helm:

Accusamus apud te philosophum formonsum et ... dissertissimum.

Schon Floridus hat zu dieser Stelle bemerkt, sie solle keine Beschuldigung enthalten, sondern nur den Richter zur Vorsicht den Redekünsten des Angeklagten gegenüber mahnen. Und doch kann hier eine Anspielung auf den Charakter des Apuleius als Zauberer liegen, denn *forma* und *facundia* sind nicht allein Naturanlagen, sondern auch Wirkungen magischer Kräfte[3]. Die *forma* haben wir zum Beispiel in einem Rezept des pap. Lugdunensis I XII 13[4]: *πρὸς ἐπιχαρείαν καὶ φιλίαν διὰ παντός· λαβὼν ῥίζαν πασιθέαν ἢ ἀρτεμισίαν ἐπίγραφε τὸ ὄνομα τοῦτο ἀγνῶς* (folgen mag. Zeichen) *καὶ φόρει καὶ ἔσῃ καὶ ἐπίχαρις καὶ προσφιλὴς καὶ θαυμαστὸς τοῖς ὁρῶσί σε.* Ganz ähnlich erbittet sich der Magier im pap. Mimaut des Louvre (v. 272 ff.) *χάριν, μορφήν, κάλλος πρὸς πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ὁρῶντάς με*[5] (vgl. pap. Par. 2169/70). Ebenso kennt der

[1] S. 31, 11: *Enimvero qui magum qualem isti dicunt in discrimen capitis deducit ... quibus custodibus perniciem caecam et inevitabilem prohibeat?*

[2] S. 54, 17 ff. H.: *Noctibus vigilata et tenebris abstrusa et arbitris solitaria; cui non modo servorum, verum etiam liberorum pauci adhibentur.*

[3] Als Gabe der Götter (Hom. *E* 1 ff.; *Ξ* 229 ff.; *Θ* 18 ff.; *π* 172 ff.; *ψ* 156 ff.) werden sie durch Götterzwang erworben.

[4] Die Zitierweise für die magischen Papyri ist in dieser Arbeit folgende: Pap. Ber. I und II sind die beiden von Parthey in den Abh. d. Kön. Akad. d. Wissensch. Berlin phil.-hist. Klasse 1865 S. 109 ff. herausgegebenen; pap. Lugdunensis I steht als pap. mag. musei Lugd. Bat. quam C. Leemans edidit denuo ed. Albr. Dieterich in Fleckeisens Jahrb. f. Kl. Phil. Suppl. 16 (1888) S. 747 ff., pap. Lugd. II bezeichnet den von Dieterich im „Abraxas" 1891 herausgegebenen zweiten Leydener Papyrus; pap. Par. das große Pariser Zauberbuch (ed. Wessely Denkschr. Wien. Ak. 1888 Bd. 36); die Londoner Stücke werden mit der Ordnungsnummer (46. 121. 122) und den Zeilenzahlen der Ausgaben von Wessely (D. W. A. 1888 Bd. 36, 1893 Bd. 42) und Kenyon (Greek Pap. of the british Museum tom. I 1893, S. 62—125) angeführt; Griffith-Thompson pap. ist the demotic magical pap. of London and Leyden ed. Griffith-Thompson, London 1904.

[5] Im Pap. folgt *ω παν οτι ουν ακ ... ων μου των λογων δος πιομονην*:

Schreiber des demotischen Griffith-Thompson Papyrus (col. XI S. 81, (1) ff.) *a spell of giving favour*, das sich an Thoth, den Gott der Redekunst, wendet und die *forma* durch Salben des Gesichts mit einem Zaubersaft (beschrieben von col. XI (21) an) hervorbringt; ein Zauberverfahren zum gleichen Zweck findet sich ebenda col. IX S. 69 (12). Die magischen Teile der codices astrologi erwähnen die Erwerbung von *εὐδοκία* durch Tragen einer Zauberpuppe aus Wachs[1]; die *facundia* wird erworben durch eine goldene *εἰκών*, auf der *τὸ ὄνομα δι' οὗ βούλει κλέος ἔξειν* geschrieben steht, und die auf der Brust getragen wird[2], oder durch ein in der hohlen Hand verborgenes Stück Jungfernpergament mit astrologischen Zeichen[3]. Auch das dem Hermes heilige Pentadaktylon ist gut dazu[4]. Die ausgesprochene Richtung der *facundia* gegen die Feinde bietet pap. Par. 2178/9, wo einem Amulet als Wirkung zugeschrieben wird *ἐχθροὺς νικήσεις*, nachdem das *ἐπιχαρὴς ἔσῃ* schon vorher (v. 2173) erledigt worden ist. Diese Art des Zaubers ist alt, sie kommt schon in den Veden vor[5], und der Glaube, daß man sich durch Amulete vor Unterliegen im Prozeß schützen könne, hat sich bis ins 15. Jahrhundert gehalten, wo wir ihn aus Hans Vintlers „Blume der Tugend" (1411) kennen[6].

---

man erwartet etwa: *καὶ πάντων οὖν ἀκουόντων μου τῶν λόγων δὸς πειθομονὴν εἰς ἐμέ.*

[1] Catal. codd. astrol. III (codd. Mediolan. descr. A. Martini et D. Bassi) 1901 Appendix p. 42, 4 ff.; 45, 13 ff.; 46, 6 ff.; das Rezept p. 43, 25 ff. geht eher auf Liebeszauber. Die Herstellung eines magischen Ringes zu gleichem Zweck: F. de Mély, Rev. archéol. IIIème ser. XII 1888 S. 322 A.

[2] Cod. astr. ibid. p. 44, 13 ff.

[3] Ibid. p. 45, 28. Die astrologischen Zeichen sind die von Zeus und Aphrodite, die nach Catal. codd. astrol. IV, Append. 176, 8 ff. *δόξας* und *ὠφελείας* bringen.

[4] Codd. astrol. VI (Vindobonenses descr. Guil. Kroll) 1903, Append. p. 83, 30 ff.: *ἡ βοτάνη τοῦ Ἑρμοῦ ἦν τὸ πενταδάκτυλον . . . ἡ ῥίζα περιαφθεῖσα τῷ στόματι εὐλόγους ποιεῖ καὶ ῥητορικοὺς ἐν τοῖς λόγοις.*

[5] A. Hillebrandt im Grundriß d. indo-ar. Phil. III. II § 93 S. 185.

[6] Auf den Sieg im Prozeß wird man nämlich am ehesten die Verse beziehen können:

so glaubent ettlich aller maist,
das der sigelstein hab die kraft
das er mach sygehafft.

J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] III 1878 S. 422. 88 ff., vgl. Epit. lith. orphic.

Kap. 6 S. 7, 10 Helm:

De dentifricio.

Auch bei diesem Vorwurf ist eine Beziehung zur Magie recht fraglich, weil man sie ziemlich weit herholen müßte. Man könnte etwa daran erinnern, daß die fruges Arabicae wie Myrrhe, Casia, Zimmt, die in den antiken Zahnpulvern eine Rolle spielen[1], auch als magisches Räucherwerk vorkommen[2]; dann sind manchmal auch andere Bestandteile der Zahnpulver und die Umstände ihrer Beschaffung denen magischer *πράξεις* ähnlich; so, wenn Plinius XXVIII 178 *ossa in excremento inventa* als Bestandteil nennt oder (XXX 22) Knochen, aus dem Kopfe einer Eidechse bei Vollmond so herausgenommen, daß sie die Erde nicht berühren[3].

Weiter wäre darauf hinzuweisen, daß auch der Zauber die *nitelas oris ex Arabicis frugibus* nicht verschmäht. Der pap. Berol. II (v. 17 ff.) hat uns einen solchen Fall erhalten. Der Magier hat Apollon zur Weissagung zu zitieren, um nun *τὰ λεγόμενα*[4] auch gut behalten zu können, salbt er sich die Lippen mit einer Zaubersalbe *προλιβανωτίσας τὸ στόμα χόνδρῳ λιβάνου.*

Allein alle die angeführten Analogien sind versteckter, als daß man annehmen könnte, wer die Anklagerede gehört habe, sei auch gleich auf sie oder ähnliche verfallen. Viel-

---

s. v. *λίθος μάγνης* bei F. de Mély, les lapid. grecs 1898 p. 163, 13 ff. u. Ps. Hippokrates ebenda 188, 23. 28.

[1] Man bei Pauly-Wissowa V 1 S. 221; Daremberg-Saglio Dict. des ant. II 1, 102; dort die einzelnen Belege aus Plinius und Galen.

[2] Vgl. die Indices bei Wessely und Kenyon unter *ἄμωμον, ζμύρνη, κασία, κιννάμωμον* u. ähnl.; Amm. Marc. XXIX 1, 29.

[3] Ähnlich im Deutschen: blitzgetroffenes Holz heilt Zahnweh und ist auch zauberkräftig. Wuttke-Meyer, Deut. Volksabergl.[3] § 121, S. 97 (Plin. n. h. XXVIII 45), vgl. auch § 526, S. 350.

[4] Gemeint ist damit der Zauberspruch, nicht etwa das Orakel. Die Ceremonien stellen eine Reinigungshandlung vor, auf daß der Magier die *ἅγια ὀνόματα* der Beschwörung würdig aussprechen könne. Eine Parallele kann Jesaias 7, 5 ff. bieten, wo dem Propheten die Lippen mit einem glühenden Steine gereinigt werden, damit er nicht mit unreinen Lippen seine Gesichte dem Volke zu verkünden genötigt sei.

leicht wollen die Gegner nur sagen: wer sich überhaupt mit der Herstellung von *medicamina* abgibt, dem sind auch *mala medicamina* zuzutrauen.

Kap. 8 S. 9, 8ff. Helm:

Censeo ne ulla cura os percolat neque illo exotico pulvere dentis emaculet, quos iustius carbone de rogo obtenuerit.

Hier ist nicht etwa bei der Bestimmung *de rogo* an Zauberisches zu denken, denn so sehr auch das, was mit dem Tode und damit den *νεκυοδαίμονες* zusammenhängt, an Zauberkraft gewinnt [1], so kommt doch einmal, soweit ich sehe, Holzkohle vom Scheiterhaufen nicht vor [2], und dann hat auch Apuleius gar keine Veranlassung, dem Aemilianus nahe zu legen, er solle sich mit zaubermächtigen Substanzen die Zähne putzen. Die Sache liegt vielmehr so, daß, nachdem Calpurnianus mit dem Catullvers [3] sein Teil bekommen hat, nun dem Aemilianus als Parallele zu dem spanischen Schönheitsmittel eine Art von Zahnpflege angeraten wird, die jenem an Ekelhaftigkeit nichts nachgibt. Zu diesem Zweck wird der Zusatz *de rogo* gemacht. Holzkohle wird ja noch heute zu Zahnpulvern verwandt [4], man wird diese Verwendung auch im Altertum gekannt haben, obschon in den bei Pauly-Wissowa und Daremberg-Saglio angeführten Rezepten Holzkohle nicht genannt wird [5].

---

[1] Über die Verwendung von Leichenteilen und andern Totendingen siehe z. B. L. Fahz, De poet. rom. doctrina magica, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. II, S. 123, 1. Dedo, de antiq. superst. amatoria, diss. Gryph. 1904 p. 11.

[2] Die semiusti cineres bei Tac. ann. II 69 sind halbverbrannte Knochen, keine Holzscheite. Vgl. Ovid. her. VI 90. — Apul. met. II 20 hat wohl Teile des Scheiterhaufens im magischen Apparat, aber nur in Verbindung mit Leichenteilen.

[3] Kap. 6 S. 8, 2ff. Helm.

[4] Vgl. Meyers Konversationslex.[6] XI. Kohle S. 231 Spalte 1; A. Eulenburg, Realencyclopädie der ges. Medizin[2] IV S. 582 unter „Cosmetica".

[5] S. v. *Dentifricium.* Etwas anderes ist das *Δημοκράτους ὀδοντότριμμα* 2 (Poetae bucol. et didact. III. Teil S. 99 der Didot'schen Ausgabe), wo die Mischung, in der sich Sideritiskraut befindet, über Nacht in den Ofen gestellt wird (v. 31) *ἵν' ἐκφρυγῇ, μᾶλλον δ' ἵν' ἐκκαῇ.*

Kap. 9 S. 10, 3ff. Helm:

5 *quid ad magica maleficia, quod ego pueros . . . carmine laudavi?*

11 „*at enim ludicros et amatorios fecit.*"

Apuleius spricht davon, daß er ein *carmen* geschrieben habe, *versus amatorios*, ob die *mali* gewesen seien, ginge niemand etwas an. Dabei bringt er die drei Begriffe in drei verschiedenen Sätzen; so nimmt sich die Sache ganz harmlos aus, vereinigt man sie aber und nimmt man an, daß in Wirklichkeit die Gegner von einem *malum carmen amatorium* gesprochen haben, so klingt das wesentlich anders. *Carmen* kann natürlich jedes unschuldige Gedicht sein; daß das Wort aber auch den Begriff des „Zauberliedes, Zauberspruches" ausdrückt, kann durch eine Menge Beispiele belegt werden[1]. Ebenso ist die Bezeichnung des Carmen als *malum* zweideutig, wenn man sieht, wie gerne dieses Adjektiv gerade zur Bestimmung eines Begriffs als „zauberisch" dient[2]. Es kann also *malum carmen* ebensogut „schlechte Verse" als „einen zu schlimmen Zwecken angefertigten Zauberspruch" bedeuten. In diesem zweideutigen Begriff träte dann noch zur näheren Bestimmung das Adjektiv *amatorius*. Auch dieses kann je nach seiner Umgebung ganz

[1] Z. B. Osthoff, Allerlei Zauber etymol. beleuchtet, Bezzenbergers Beitr. XXIV S. 123/4. O. Schrader, Reallex. d. idg. Altertumsk. S. 132 unter „Dichter, Dichtkunst". Für die röm. Dichter: Fahz, De poet. rom. doctr. mag. a. a. O. S. 138/9; Tib. I 8, 17; Ovid. met. VII 167, 203, 253; XIV 57; XIV 20, 34, 44, 366, 387; fast. IV 551/2; Hor. ep. V 72; XVII 4/5, 28; sat. I 8, 19/20; Verg. ecl. VIII 69; Aen. IV 487 mit weiteren Verweisen bei Forbiger II 500; Iuvenal sat. VI 133 S. 298 Friedl.; Claudian (III) in Rufin. lib. I. v. 156. Für die Prosa z. B. Plin. n. h. XXVIII 10, 18; Tac. ann. IV 22; Petron 131 S. 97, 25; 134 S. 101, 24/5; 137 S. 104, 30 Buecheler; Quint. iust. or. VII 3, 7; [Quint.] decl. X 2 p. 190, 25; 7 p. 194, 25; 19 p. 205, 19; 15 p. 202, 4 Lehnert; Stellen aus Apuleius siehe im Index. Lactantius Inst. div. VII 13, 7; Arnob. adv. nat. IV 34; Acta Apost. apocr. I (Lipsius) 31, 16; 51, 28; 62, 29; 229, 10. Für die Spätzeit: Burchard v. Worms, Corrector et medicus 4, 13 bei E. Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern 1868 S. 84. 89, Martinus de Bracara de corr. rust. Kap. 16 (ed. Caspari 1883 p. 35).

[2] Bruns, Fontes[6] S. 28, 1 a. b; vgl. oben S. 9; Plin. n. h. XXVIII 18; Cod. Iust. VIIII 18, 6; Dig. XI. III 1, § 5; Apul. Met. II 5; Burchard v. Worms, Decrete (J. Grimm, Deut. Myth.[4] III 405) 10, 1; 10, 5.

unschuldig sein oder aber auch den Nebensinn haben „des in sich verliebt Machens", besonders durch unlautere und magische Mittel; so wenn z. B. Plinius von den *veneficia amatoria*[1], dem *virus amatorium*[2] oder der *imitatio amatoria incantamentorum*[3] spricht.

Ein solches Spielen mit doppelsinnigen Begriffen, wie wir es hier den Gegnern des Apuleius zutrauen, war ja freilich kein Beweis, aber man konnte sich vielleicht doch einen Eindruck bei den Hörern davon versprechen; Apuleius verschmäht in seiner eignen Rede das gleiche Verfahren auch nicht. So freilich, wie heute das Kap. 8 den Hergang darstellt, hätten sich die Ankläger einen guten Teil der Wirkung selbst verscherzt durch Verlesung der betreffenden Gedichte, die ja deutlich zeigen mußten, daß von Zaubersprüchen keine Rede sein konnte. Allein niemand bürgt uns dafür, daß sie das *malum carmen* und die von Apuleius vorgebrachten Verse wirklich identifizierten, letztere können verlesen worden sein lediglich ihrer *intemperantia* wegen, während mit dem *malum carmen* anderes gemeint war, und erst Apuleius beides zusammenschiebt.

Kap. 10 S. 11, 24 f. Helm:

Illud etiam reprehendi animadvertisti quod, cum aliis nominibus pueri vocentur, ego eos Charinum et Critiam appellitarim.

Eine Verbindung dieses Vorwurfs mit dem Zaubereiverbrechen erscheint ausgeschlossen. Es kommt wohl vor in Magie und Volksglaube, daß der Name geändert wird; etwa magische Pflanzen erhalten Decknamen, um die χρᾶξις schwerer erscheinen zu lassen[4], bei Menschen hingegen wird der Name nur geändert[5] oder verschwiegen[6], um den Träger vor dä-

[1] Nat. hist. IX 79. [2] Ibid. VIII 83.

[3] Ibid. XXVIII 19. *Incantamentorum amatoria imitatio* ist gesagt mit Beziehung des Beiworts auf das Subjekt statt auf den abhängigen Genetiv, statt *incantamentorum amatoriorum imitatio*. Vgl. die *incantamenta amatoria* bei Ammian Marc. 29, 2 Anf.

[4] Liste im pap. Lugd. I. XII 17 ff. Vgl. Dieterich in Fleckeis. JJ. Suppl. 16 S. 780/1. Wessely, Neue griech. Zauberpap. D. W. A. 1894 S. 15.

[5] So sollen im Mittelalter die Juden nach schwerer Krankheit ihren Namen gewechselt haben, C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters S. 229.

[6] J. G. Frazer, The golden bough[2] I 412 ff.; III S. 481 *Names*. 482

monischen Einflüssen zu schützen[1]. In den Fällen aber, wo ein übernatürlicher Einfluß geübt werden soll, bei Defixionen und im Liebeszauber, kommt alles auf die eindeutige Bestimmung des Opfers an[2], und darum hat in solchem Zauber nur der wirkliche Name seinen Platz, dessen Kenntnis ja schon an und für sich Macht über den Träger verleiht[3]. Demnach hätten, wenn man annimmt, daß durch jene *carmina amatoria* Liebe habe erzwungen werden sollen, gerade die richtigen Namen der Knaben stehen müssen. Allerdings wird auch hier zu fragen sein, ob es nicht vielleicht erst Apuleius ist, der aus der Mücke den Elefanten macht, während die Kläger über diese Tatsache rascher weggegangen waren.

Kap. 13 S. 15, 13 ff. Helm:

Sequitur enim de speculo longa illa et censoria

Parents. „Unbekannt ist dir dieser Mann", sagt der indische Zauberer zu dem Rachedämon, vor dem er sich schützen will, Atharva-veda X 1, 8; VIII p. 563 Lanman. Vgl. Deubner, Arch. f. Relw. IX 289; W. Wundt, Völkerpsychologie II 2 (1906) S. 252/3.

[1] L. Radermacher, Zur Hadesmythologie, Rh. Mus. LX (1905) S. 586 ff. (Aristoph. Ran. 297 ff.). Ein derartiger Grund wird wohl auch vorliegen, wenn nach Her. I 146 die karischen Mädchen gelehrt werden, nie den Namen ihres Gatten zu nennen; bloße „Ehrfurcht" genügt zur Erklärung kaum (vgl. E. Maaß, Orpheus S. 71. 91).

[2] Daher die Formel τὸν δεῖνα τῆς δεῖνα mit Zusatz des Mutternamens, der unter allen Umständen eindeutig bestimmt. In den Kreisen, aus denen vornehmlich unsere Fluchtafeln stammen, mag oft genug der Vater unbekannt gewesen sein. S. pap. Par. 316. 2908, Lond. 121, 314 W. 305 K; 478 W. 471 K; weitere Beispiele im Verlaufe der Arbeit. Reichliche Belege bieten die Fluchtafeln, z. B. Audollent, Def. tab. quotquot innotuerunt Paris 1904 p. 41 sq., 448 (dort weitere Literatur), dann etwa no. 51, 129, 155, 160, 161, 162, 198, 250, indices I. A. 2° p. 438; I. B. 1° p. 440, 441, 442; I. B. 2° 442—446, I. D. 1° u. 2° p. 448. Für die gleiche Gepflogenheit der attischen Tafeln siehe deren Ausgabe von R. Wünsch im Appendix des CIA (IG III 3) 1897. Vgl. auch: L. Blau, Altjüd. Zauberwesen, 1898, S. 85; Dieterich, Mithrasliturgie 1903, S. 112, 2. 3; R. Heim, Incant. magica, Fleckeisens JJ. Suppl. 19 (1893) S. 463 ff.; 474, 1 no. 93.

[3] Vgl. Dieterich, Mutter Erde, Lpz. 1905 S. 34; v. Negelein, Bild, Spiegel u. Schatten, Archiv f. Relw. V (1902) S. 35,6; vom ἀληθινὸν ὄνομα der Götter und Dämonen wird später zu handeln sein.

oratio de quo pro rei atrocitate paene diruptus est Pudens clamitans: „*Habet speculum philosophus*“ [1].

Spiegelzauber, an den man wohl bei der Lektüre obiger Stellen zunächst denkt, ist aus dem Altertum nur äußerst spärlich bezeugt; er fehlt ganz in der erhaltenen Zauberliteratur [2]. Die paar Nachrichten, die wir haben, sind aufgeführt von Wünsch, in den Hess. Blättern für Volkskunde 1904 [3]. Das eine Zeugnis liefert Pausanias [4], der erzählt, man habe zu Patrai einen Spiegel bis auf die Oberfläche einer Quelle herabgelassen, um zu erkennen, ob ein Kranker genesen werde; nachdem der Spiegel wieder emporgezogen gewesen sei, habe man darin den Betreffenden gesund oder als Leiche gesehen. Das andere [5] berichtet, Kaiser Didius Julianus habe neben anderem Zauber getrieben *et ea, quae ad speculum dicunt fieri, in quo pueri praeligatis oculis incantato vertice respicere dicuntur*. Der Knabe soll dann auch gesehen haben, was später wirklich eintrat [6]. Schließlich könnte man noch einen Zukunft weissagenden Spiegel in der Art jener von Patrai finden in der Bemerkung des Artemidor [7]: *Κατοπτρίζεσθαι . . . νοσοῦντας ἀναιρεῖ· γήϊνον γάρ ἐστιν τὸ κάτοπτρον, ἐξ οἵας ἂν ᾖ πεποιημένον ὕλης*. Wenn sich der Kranke in einem Spiegel sieht, der *γήϊνον* [8] ist, so bedeutet das, daß die Ge ihn bald in sich aufnehmen wird. Die Gepflogenheit des

[1] Weitere Erwähnungen des speculum in unserer Rede siehe im Index.

[2] Nur pap. Par. 2298 droht der Magier der Luna, er wolle ihr zeigen *κάτοπτρον ἣν ἰδοῦσα σαυτὴν θανμάσεις*, das scheint ein ähnlicher Zauber zu sein wie der, daß man den Hagelwolken Spiegel entgegenhält, sie zu vertreiben: Frazer zu Paus. II 34, 3 (tom. III p. 289 90).

[3] „Ein Odenwälder Zauberspiegel“ S. 154 ff.; die antiken Zeugnisse S. 157/8.

[4] VII 21, 12.

[5] Spartian, vita Didii Iul. VII 9 sqq.

[6] Vgl. A. Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'antiquité, Paris 1879, I 340, 2 und denselben in Daremberg-Saglios Dictionnaire des ant. II 1 S. 309 Sp. 2.

[7] Onirocr. II 7, p. 90, 24 sq. Hercher.

[8] Das Material der antiken Spiegel kommt aus der Erde und behält so etwas von deren Götterkraft. Vgl. unsere „Erdspiegel“. Dagegen darf man aus unserer Rede Kap. 15 S. 17, 11 H. nicht auf Silber als Material der Zauberspiegel schließen wollen. Vgl. Plaut. most. 268; Plin. n. h. XXXIV 160; Apul. Florid. II 15. — Baumeister, Denkm. III 1690; Marquardt-Mau, Privatl. der Römer² Lpz. 1886, S. 690, 3; Gerhard, Etr. Spiegel I 77 Anm. 26, 27, 34; 79 Anm. 54.

Spiegelzaubers läßt sich nachweisen von den Zeiten der indischen Veden[1] bis auf unsere Zeit[2]: er läßt sich nachweisen bei Chinesen[3] und Arabern[4] und hat im ganzen Mittelalter eine Rolle gespielt[5], Abbildungen gibt außer Wünsch in dem oben genannten Artikel noch G. C. Horst in der Zauberbibliothek (6 Teile. Mainz 1821—26) I 125 und II 1034[6]. Die Verwendung ist immer die, daß der Spiegel durch Gebet und Besprechung die Fähigkeit erhält, räumlich und zeitlich unerkennbar und unerschließbar weit Abliegendes dem Magier im Spiegelbild zu offenbaren. Unser Apuleius wird als Zeuge dafür auch einmal angeführt und zwar in einer alten Realencyclopädie[7], wo man liest: „Spiegel sehen oder Krystallen sehen werden diejenige abergläubisch Bemühungen genennet, da man durch einen gewissen Spiegel oder Glas zukünftig oder auch verborgene Dinge zu offenbaren vorgiebt, wovon Agrippa p. 38 de vanitate scientiarum, . . . Apuleius in Apologia". Dennoch irren mit dem Verfasser dieses Artikels alle, die in der *oratio de speculo* Hindeutungen auf Zauber finden wollen, die Parallelen bei R. Helm, Lucian und Menipp (Teubner 1906 S. 302/3) tun deutlich dar, daß die Gegner mit diesem Vorwurf

---

[1] A. Hillebrandt, Vedische Opfer und Zauber (Grundriß d. indo-ar. Philologie und Altertumskunde III. Bd. II. Heft Straßburg 1897) § 87, S. 169.

[2] A. Löwenstimm, Aberglaube und Strafrecht S. 86; Revue des traditions populaires VIII, 1893, S. 542 (ordalie de mariage); Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überlieferungen II 1, S. 13 no. 21; II 2; § 612 S. 236; Wuttke-Meyer, Deut. Volksabergl.[3] § 354ff. S. 245f., § 773, S. 484; Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XI (1901) S. 278.

[3] Vgl. O. Schultze, Verhandl. d. II. internat. Kongresses für allgem. Religionsw. Basel 1904, S. 205: sie wenden Spiegel an, um das wahre Wesen der Dinge zu erkennen und Geister, die in Tiergestalt erscheinen, zu entlarven.

[4] Vgl. Ibn Khaldoun bei Maury, La magie et l'astrologie p. 435. 437/8, 441ff.

[5] C. Meyer, Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884 S. 282/3; Du Cange, Glossar. med. et infim. latin. s. v. Specularii; J. Hansen, Quellen und Unters. z. Gesch. d. Hexenwahns 1901 Bonn S. 3, 5. 9; 5, 25; 43, 5; 579. 177. J. Weier, De praest. daem., übers. v. Joh. Fuglinus Frankfurt 1586 p. 102.

[6] Mannhardt, Zauberglaube und Geheimwissenschaft im Spiegel der Jahrh.[3] 1897 ist von S. 67 an bloßer Abdruck von Horst's Werk.

[7] Lexicon universale unter „Spiegelsehen", angeführt bei v. Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Archiv f. Relw. V 1902 S. 27.

nur zeigen wollten, „daß es diesem Scheinphilosophen mit Entsagung und Verzicht auf äußere Güter nicht so ernst ist".

Kap. 13 S. 16, 2f. Helm:

Magis piaculum decernis speculum philosopho quam Cereris mundum profano videre.

Piaculum ist hier nicht „Sühnmittel", sondern „Verbrechen, das gesühnt werden muß". Der Sprachgebrauch ist seit Ennius zu belegen: vgl. Ennius Telephus frg. 2 v. 331 S. 182 Vahlen[2]; Varro l. l. VI 29; Liv. XXXIX 47, 11; Festus s. v. muttire p. 145 Müller, 125 Thewrewk; Plin. nat. hist. VII 116; Tac. ann. I 30 mit der Anmerkung von Nipperdey-Andresen (10. Aufl. 1904 S. 87); cod. Iustin. IX 19, 5.

Ähnlich ist der Gebrauch des synonymen *purgamentum*, das als „etwas, das abgewaschen werden muß, Befleckung" z. B. steht bei Petron. sat. 134 S. 100, 25 Buech.: *aut quod purgamentum nocte calcasti in trivio aut cadaver?*

Kap. 17 S. 20, 10 Helm:

Quod quidem velim mihi respondeas, qui potuerim ex uno (sc. *servo*) *tris manu mittere, nisi si et hoc magicum est.*

Apuleius verdreht hier wieder einmal den Sinn des von den Gegnern Ausgesagten. Im Ernste haben die nicht daran gedacht, zu behaupten, Apuleius habe seine Dienerschaft durch Zauberei vermehrt und dann drei von diesen magischen Dienern freigelassen[1]. Der Kläger hat in seiner Rede wohl nur dem Stadtklatsch Ausdruck gegeben, der sich darüber aufhielt, daß ein Mensch, der mit einem einzigen Sklaven kümmerlich genug eingezogen war, durch eine reiche Heirat seine Lage so sehr verbessert habe, daß er nun drei Sklaven auf einmal frei lassen konnte. Der Verweis darauf hat für den Ankläger den Zweck, zu zeigen, daß auch die materielle Aufbesserung, die sich für den Rhetor aus der Heirat mit Pudentilla ergab, immerhin groß genug gewesen sei, um einen Liebeszauber zu lohnen.

[1] Das Freilassen ist das Entscheidende; zauberische Vermehrung der Sklavenschaft kommt vor (Lukian Philops. 35; Suidas s. v. Pases II 2 S. 139 Bernhardy; pap. Ber. I 111, 112), freilassen wird die aber natürlich niemand.

Kap. 23 S. 27, 18 ff. Helm:

Neque enim diu est, cum te crebrae mortes propinquorum immeritis hereditatibus adeo fulserunt, unde tibi potius quam ob istam teterrimam faciem Charon nomen est. Vgl. Kap. 56 S. 64, 8 H: (*adgnomentum inditum*) *Charon, ut iam dixi, ob oris et animi diritatem.*

Daß man sich im Altertum von den Gestalten des Hades eine lebendige Vorstellung machte, ist begreiflich; ebenso, daß man darauf kam, den Fährmann, der die Seelen übersetzt, häßlich sich zu denken. So ist schon auf jenem merkwürdigen schwarzfigurigen Gefäß in München, das, auf einem Grabe aufgestellt, zum Eingießen der Spenden diente [1], Charon zwar nicht gerade häßlich dargestellt, aber man versteht, daß von diesem mürrischen, herrischen Alten zum häßlichen kein weiter Weg war. Diesen Weg sehen wir dann zurückgelegt in den Darstellungen der attischen Lekythen, die Pottier gesammelt hat [2]; so besonders auf dem Lecythos bei Benndorf, Griech. und sicil. Vasenbilder. Atlas Taf. XXVII 1 [3].

Noch höher gesteigert ist der Typus des abstoßend Häßlichen auf Darstellungen des etruskischen Totendämons. In Betracht kommen hier Vasen [4], sowie eine ganz hervorragend lebendige Darstellung in der *tomba dell' orco*, die ihn uns triefäugig, spitzohrig, mit struppigen Augenbrauen und einer Hakennase

[1] A. Furtwängler, Charon, Archiv für Religionsw. VIII (1905) S. 191; Höfer bei Roscher, Myth. Lex. III S. 2781 ff. unter Porthmeus; Herzog im Arch. für Relw. X (1907) S. 223 f.

[2] Pottier, Étude sur les lécythes blancs attiques Paris 1883 (über Charon: p. 34 ff.); R. C. Bosanquet, Some early funeral lecythoi, Journ. of Hell. Stud. XIX (1899) S. 182 ff.

[3] Wiederholt bei Baumeister, Denkmäler I Fig. 414 und in Roscher's Lexikon der Mythologie zum Artikel Charon; vgl. Pottier a. a. O. 2° und denselben zu 7°, 12°; Antike Denkmäler I Taf. 23; Arch. Zeitung 1885 Taf. 3; S. Reinach, Repertoire des vases I p. 456/7; O. Waser, Charon, Charos, Charun 1898 Anhang 1 S. 105 ff.; G. Krüger, Charon und Thanatos, Progr. Charlottenburg 1866.

[4] Mon. dell' Inst. II 9; Springer-Michaelis, Handbuch I [8] S. 385; Monumenti dell' Inst. XI tav. 4, 5; G. Körte, Annali dell' Inst. LI (1879) S. 299 ff., tav. d'agg. V; Reinach, Rep. I p. 219, 343; Furtwängler, Beschreib. der Berliner Vasensammlung 2952 S. 826; 2954 S. 827.

im warzigen Gesicht zeigt[1]. So ähnlich beschreibt ihn dann auch Vergil[2] als *horrendus . . . terribili squalore Charon, cui plurima mento | canities inculta iacet, stant lumina flamma | sordidus ex umeris nodo dependet amictus*[3].

Das Auffallende bei unseren Apuleiusstellen ist die Verwendung des Charonnamens als Spitznamen mit der ausdrücklichen Begründung *propter teterrimam faciem*. Das Bild des Totendämons ist also den Leuten des zweiten Jahrhunderts so lebhaft vor Augen, daß sie sein Ebenbild unter ihren Mitmenschen erkennen wollen. Der Fall steht, soviel ich sehen kann, völlig vereinzelt[4], bis er sich wiederholt in unseren Tagen, wo die zakynthischen Bauern einem Mitbürger den gleichen Spitznamen angehängt haben. Ob es wohl auch *ob oris et animi diritatem* geschah?[5]

Mithelfen konnte zur Zeit des Apuleius zum Aufkommen eines solchen Spitznamens das Auftreten des Charon im Theater, das schon den Griechen nicht ganz fremd war[6], dann aber in den röm. Zirkusspielen ganz gewöhnlich wurde, wie wir durch Apuleius' Landsmann und jüngeren Zeitgenossen Tertullian

---

[1] Mon. dell' Inst. IX tav. XIV b. Eine weitere Darstellung bietet das Totenopfer des Achill, Mon. dell' Inst. VI 31, bei Martha, l'art étrusque p. 395, bei Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgesch. I[8] S. 384. Das gesamte Material bei O. Waser, Charon, Anhang II S. 127 ff.; vgl. ferner Mon. dell' Inst. II 5; Gerhard, Etrusk. Spiegel I CIV. III S. 105.

[2] Aen. VI 298.

[3] Waser bei Pauly-Wissowa III 2, 2177 (1) nimmt für diese Beschreibung Einfluß der etruskischen Kunst an, während Norden, Vergils VI. Buch S. 215 mit rein griechischen Zügen auszukommen glaubt. Von dieser Beschreibung ist abhängig die bei Dante div. com. inferno III vv. 83, 97 ff., 109. Dante ist dann wieder Vorlage für die bildende Kunst gewesen: einerseits für Miniaturen der Dantehandschriften (C. Morel, Une illustration de l'enfer de Dante, LXXI miniatures du XVe siècle. Paris 1896, Pl. VII) andererseits für Michelangelo (phot. Alinari no. 12648; E. Steinmann, Sixt. Kapelle, München 1905, Text: Bd. II S. 552, 558 ff., 569 ff., bes. 580).

[4] Die *Χαοωνίτες* bei Plut. Ant. 15 heißen als „Todeskandidaten" so.

[5] Vgl. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I 225, 2; O. Waser, Charon S. 23. In den modernen Erzählungen bei G. Politis, Meletai I S. 613 (Athen 1904) findet sich, soweit ich sehe, kein Zug, der auf das Fortleben des abschreckend häßlichen Charontypus mit Sicherheit schließen ließe.

[6] Athenaeus VIII p. 341 C.

erfahren[1]. Wie jene vermummten Arenadiener ausgesehen haben, wissen wir zwar nicht, man wird aber ihrer Maske das ihrem Amte entsprechende *dirum et tetrum* schon gegeben haben[2].

Kap. 25 S. 29, 11 f. Helm:

Quin ostenditis, quod insimulavistis . . . inconcessa maleficia et artis nefandas?

Wie *maleficium*, über das oben gehandelt wurde[3], bezeichnet auch *ars* mit einem entsprechenden Beiwort oder im Zusammenhange auch ohne dies den Zauber. Der hat ja zum mindesten in seiner weiteren Ausgestaltung eine Technik nötig, die von der Naturanlage allein — auch die gehört dazu[4] — nicht erreicht werden kann. Auch für diesen Sprachgebrauch seien einige Beispiele angeführt[5]: bei [Quint.] decl. X wird der Magier definiert als Mensch *cuius ars est ire contra naturam*[6] und etwas später[7] wird sein Zauber noch einmal *ars* genannt. Apuleius selbst spricht in der Apologie noch an zwei Stellen von den *artes magicae*[8], öfter in den Metamorphosen[9], wo unsere *artes nefandae* als *artes malae et facinorosae illecebrae* wiederkehren[10]. Ebenso erscheinen die *malae artes* bei Lactantius[11], und von Paulus an in der juristischen Literatur[12]; ein halbes

[1] Tert. adv. nat. I 10 (I 330 Oehler): *quod Ditis pater Iovis frater, gladiator in exequias cum malleo deducit*; fast wörtlich wiederholt Apol. 15 (I 173 Oehler). An beiden Stellen spricht der *malleus* für einen Totendämon in der Art des etruskischen Charon.

[2] Vgl. noch die Artikel „Charon" bei Daremberg-Saglio, Dict. des ant. I 2 p. 1099 ff. (Saglio); Pauly-Wissowa III 2 S. 2177 (1), (Waser); Roscher, Myth. Lex. I 885 ff. (Roscher). Für die Vorstellung vom Seelenfährmann bei anderen Völkern: J. Zemmrich, Toteninseln und verw. geogr. Mythen, Diss. Lpz. 1891 S. 19. [3] S. 16.

[4] Die Naturanlage erwähnt als *μαγικὴ ψυχή* im pap. Par. 210; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) S. 106 ff.

[5] Andere im Thes. ling. lat. II p. 665 l. 34—66.

[6] 15 p. 201, 15 Lehnert. [7] 18 p. 205, 10 L.

[8] Kap. 41 S. 48, 8 H. Kap. 80. 88, 22.

[9] I 8; II 1. 5. 21. 29. 30; III 17. 21. [10] II 5.

[11] Div. Inst. II 16, 4; IV 15, 19 (epit. 23 (28) 6); vgl. Augustin. civ. dei VIII 19; X 9, 11; XXI 6; Arnob. adv. nat. I 43; II 13 Schluß; Acta Ap. apocr. I 3, 7; 63, 16; 147, 11.

[12] Paulus sent. ad fil. V 23, 17: *magicae artis conscios . . libros magicae*

Dutzend von Synonyma für Zauber, alle mit *artes* und einem Beiwort gebildet, findet sich bei Ammianus Marcellinus [1]. Von späteren Dichtern [2] sei Claudian genannt [3].

Auch hier mag als Zeuge für das Fortleben des Begriffs Burchard von Worms in seinem *Corrector et medicus* [4] auftreten, aus noch späterer Zeit habe ich den Ausdruck *pessima ars* für Zauber zufällig gefunden bei Thomas Ebendorfer von Haselbach *de decem praeceptis* [5].

Im Griechischen entspräche *τέχνη*: das Wort findet sich aber, soviel ich sehe, in der magischen Literatur nicht; an einer Stelle, wo *Zauberkunst* auszudrücken war, steht *μαγικὴ ἐμπειρία*, nicht *τέχνη*, weil es sich an der betreffenden Stelle nicht um einen Neuling handelt, der erst eingeweiht wird, sondern um einen Wissenden, der soeben den *πάρεδρος* mit Erfolg beschworen hat und ihn nun ausfragt *περὶ πάντων, ὅσων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπειρίᾳ* [6]: für einen, der sich auf dem Gebiete schon auskennt, ist die weitere Vervollkommnung eben keine *τέχνη* mehr, sondern bloße Erfahrungssache, Routine, *ἐμπειρία*.

---

artis; Dig. XI 3, 1 § 5; cod. Iust. VIIII 18, 4, 6, 9; cod. Theod. IX 42, 2, 4 ist *artis* zu ergänzen, wenn nicht für *magicae* zu lesen ist *magiae*.

[1] *Pravae artes* XXI 1, 7; *artes nefariae* XXVI 3, 2; *malae* XXVI 3, 4; *secretae* XXIX 1, 7; *interdictae* XXIX 2, 2.

[2] Die Hauptstellen der augusteischen Dichter siehe im Thes. l. l. a. a. O.

[3] (III) in Rufin. lib. I v. 149.

[4] Kap. 19 bei Friedberg, Aus deut. Bußb. 91: *Per sortilegam et magicam artem*; Kap. 45, Friedberg S. 100: *Quadam arte malefica libidinem virorum extinguunt, ut legitimis* (sc. *uxoribus*) *prodesse non possint neque cum eis coire.* Derselbe, Sammlung der Dekrete bei J. Grimm, Deut. Myth.[4] III 405 int. 51: *Quacumque arte magica aliud fecit*; 405, 10, 1: *Ut episcopi studeant, ut perniciosam . . maleficam artem . . eradicent.* Vgl. 10, 5; 10, 31 (S. 406).

[5] Schönbach, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde XII 1902 S. 10. Vgl. Hansen, Quellen und Unters. zur Gesch. des Hexenwahns 1901 S. 9, 18; 11, 3; 17, 3; 20, 4; 30, 9.

[6] Pap. Berol. I 331. Anderswo findet sich auch *τέχνη μαγική*, so z. B. bei Hippolyt. ref. omn. her. VII 32; Acta Apost. apocr. I 134, 13; 146, 12; 201, 12; II 2, 246, 2; 273, 6; Cypriani confessio 8: *ἀναχωρούσης τῆς φαντασίας Κυπριανὸς ἦμην τῆς τέχνης κατηργημένης.* Auch die Schwesterwissenschaft der Astrologie ist *τέχνη*: Fr. Cumont, Les rel. orientales p. 203; 312.

ZWEITER ABSCHNITT

Die Definitionen der Magie. Kap. 25—27

S. 29, 25 Helm—31, 27

Einen Übergang von den *calumniae* der Einleitung zum *ipsum crimen magiae* bilden die Kapitel 25—27 (S. 29, 14 bzw. 25 Helm—31, 27 Helm bzw. 33, 25.). Sie enthalten eine grundlegende Erörterung: Was ist ein Magier? Was ist Magie? Erst wenn diese Begriffe feststehen, kann Apuleius die Verteidigung in Angriff nehmen, deren Grundlinien er im zweiten Teil von Kap. 27 und in 28 zieht, indem er zunächst die einzelnen *crimina* angibt und dann die Methode seiner Entgegnung.

Kap. 25 S. 29, 25 Helm:

Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos.

Die μάγοι tauchen zunächst als hervorragendes Geschlecht und als Priester unter den Medern auf[1], als Priester kennt sie Xenophon[2], der sie von Kyros eingesetzt sein läßt[3] ὑμνεῖν τε ἀεὶ ἅμα τῇ ἡμέρᾳ τοὺς θεούς. In ihre Reihe wird dann Ζορωάστρης ὁ μάγος gestellt[4]. Von römischen Schriftstellern erwähnt sie als Priester und Weise z. B. Cicero[5]; als *sacer-*

[1] Her. I 101. 132. [2] Cyrop. VIII 1, 23.

[3] Über die angebliche Einsetzung durch Kyros siehe Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I § 449, S. 541. [4] S. u. zu Kap. 90 S. 100, 12 Helm.

[5] De div. I 23; I 41: *In Persis augurantur et divinant magi, qui congregantur in fano commentandi causa et inter se colloquendi. Nec quisquam rex Persarum esse potest, qui non ante Magorum disciplinam scientiamque perceperit.*

dotes führt sie auch Vitruv ein[1]. Ebenso spricht Strabo[2] von ihrem Ursprung und ihren Pflichten; auch bei Ps. Lukian[3] wird ihr priesterlicher Charakter betont, und diese, ursprünglichere Auffassung, die Zauberer und Priester noch nicht trennt, hält sich auch noch weiter[4]; wir finden sie z. B. unter Justinian in einem Friedensvertrage[5].

Als dann das persische Reich und seine Religion in den Gesichtskreis der griechischen Stämme traten, machte das, was jene Magier an Dämonenbeschwörungen, Divination und ähnlichem leisteten, und wohl noch mehr das, was man ihnen bloß zutraute, so sehr den Eindruck des Unheimlichen, daß man die Macht dieser Leute und derer, die sich dafür ausgaben, fürchtete, besonders wenn diese Macht zum Schaden eines Menschen angewandt wurde. So vermischte sich die Vorstellung des persischen *μάγος* mit der des Zauberkünstlers und Schadenzauberers, deren es doch wohl schon vor 480 in Hellas gegeben hatte[6]: auf diese Weise entwickelt sich dann

---

[1] Vitruv VIII praef. 1.

[2] XVI p. 1106 A (649 Müller-Dübner).

[3] Macrob. 4: *Μάγοι γένος τοῦτο μαντικὸν καὶ θεοῖς ἀνακείμενον παρά τε Πέρσαις . . . καὶ Σάκαις καὶ Μήδοις.*

[4] Vgl. Porph. de abst. IV 16 p. 253 Nauck; Diog. Laert. Prooem.: dann besonders den ausführlichen Abschnitt bei Ammian. Marc. XXIII 6, 32—35; Suidas s. v. *μάγοι.*

[5] Menandri protect. frgm. FHG IV 213 col. 2 Müller: Friedensvertrag Justinians mit den Persern, darin die Bestimmung *περὶ τῶν ἐν Περσίδι Χριστιανῶν . . . μήτε καταναγκάζεσθαι μαγικὴν μετιέναι θρησκείαν . .*, andrerseits dürfen die Christen auch nicht *μετατιθέναι μάγους ἐς τὴν καθ' ἡμῶν* (d. h. christlich) *δόξαν.* Magie und Christentum sollen also für Persien gleichberechtigte Religionen sein. Vgl. noch: Pauly Realenz. IV 1365 ff., 1380; Zöckler in der Realenz. f. prot. Theol. und Kirche[3] XII 62, 64; Maury, Magie et astrologie, Ière sect. chap. II 23—26, 30 ff.; M. Jastrow, Relig. Babyl. und Assyr. I, Gießen 1904, 286 = S. 269 f. der engl. Ausg. (Religions of B. and A., Boston 98).

[6] Für die Begriffsentwicklung von *μάγος* vgl. Fr. Cumont, Les religions orientales 1907 S. 227 ff. O. Hirschfeld in seiner Dissertation de incant. et devinctionibus amatoriis apud Graecos Romanosque, Regismont. 1863, nimmt an, daß die Magie überhaupt in Griechenland erst eine Folge des Persersturms sei; das mag für Einzelheiten zutreffen, ganz ohne Zauberglauben werden aber auch die Griechen des 6. und 7. Jahrh. nicht gewesen sein; manchen geschnittenen Stein von Kreta und manches Goldblättchen

das Fremdwort *μάγος* zum Begriff des *πονηρός*, des gefährlichen Verbrechers, *cuius in leges di superi manesque torquentur, qui nocturno terribili ululatu profundum specus et ima terrarum movet, modo servientium revocator animarum, nunc idem crudelis et inexorabilis custos*[1], wie es die Matrone bei Ps. Quintilian ausdrückt. In dieser Gestalt finden wir den *μάγος* bei Heraklit[2], bei den Tragikern[3], im 4. Jahrh. stellt Äschines[4] *μάγος* und *πονηρός* als äquipotente Begriffe einander gegenüber. Aus dieser Sphäre übernehmen dann die Römer den Ausdruck[5], er wird bei ihnen zum juristischen Begriff für Zaubereidelinquenten[6], während im Volk die einfachere Bezeichnung *maleficus* lebt, und geht mit Bildung und Gesetz der Römer ins deutsche Mittelalter herüber; auch der Portugiese Martin von Bracara weiß den alten Juppiter nicht schlechter zu machen, als daß er sagt: *fuerat magus*[7].

Kap. 26 S. 30, 13ff. Helm:

Auditisne magiam ... artem esse dis immortalibus acceptam[8], *colendi eos ac venerandi perynaram, piam scilicet et divini scientem ..?*

Daß diese Erklärung der Magie für den Gottesdienst der persischen Priester zutreffen muß, ist selbstverständlich; aber auch ein Magier des 4. Jahrh. n. Chr., der für unser Empfinden gar nichts Priesterliches mehr hat, hätte sich mit dieser Definition einverstanden erklärt. Seine Kunst geht im letzten Grunde auf göttlichen Ursprung zurück: *πάντων μάγων ἀρχη-*

der Schachtgräber von Mykene wird man für mehr als für ein Schmuckstück ansehen müssen.

[1] Decl. X 19 S. 205, 16ff. L.; vgl. VII S. 194, 13ff. L.

[2] Frg. 14 Diels bei Clem. Alex. Protrept. 22 S. 16, 24ff. Stählin.

[3] Z. B. Soph. Oed. Rex 387; Eur. Or. 1497.

[4] Aesch. III § 137, vgl. auch Headlam. Ghost-Raising, Magic and the underworld, Class. Review 1902, 60; von späteren Hippolyt, Ref. omn. her. IV 28—42; Acta Apost. apocr. I 130, 2. 14; 136, 15.

[5] Z. B. Plin. n. h. XXX Anfang; XXVIII 85; XXIX 53; XXXVI 139; Suet. Nero 34; Lampr. Heliog. 9; Apul. met. II 5 S. 29 Helm.

[6] Mommsen, Strafrecht, a. a. O. 640.

[7] Kap. 7 p. 7 Caspari.

[8] Für den Ausdruck *dis acceptus* vgl. Acta Apost. apocr. I (Lipsius) S. 72, 26. Simon magus und Petrus sollen vor dem Präfekten beweisen, *qui ex illis acceptus sit deo.*

γέτης ist niemand anders als *Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς Ἶσιδος πατήρ*[1]; man redet eingeweihte Könige ganz unbefangen mit *μέγιστε μάγων*[2] an, beruft sich auf das Zeugnis der *πλεῖστοι τῶν μάγων*[3]. Man hat also den Namen noch durchaus als Ehrennamen empfunden, wenigstens in den Kreisen der Zauberer selbst.

Und daß sie ihr Tun, das andere als *maleficium* bezeichneten, noch als heiliges Amt ansahen, eben als *ars deos colendi pergnara*, beweist der Umstand, daß sie ihrer Kunst den Namen der *ἱερὰ μαγεία*[4] geben und sich rühmen, sogar Kaiser Hadrian habe die *θειότης* der Wunder eines ihrer Hauptvertreter anerkannt[5]. Psellos[6] hat ganz Recht, wenn er erklärt: *Μαγείαν . . . μερίδα γοῦν εἶναι ταύτην φασὶν ἐσχάτην τῆς ἱερατικῆς ἐπιστήμης*[7], ihre Beschwörungen sind *καλαί*[7], der Magier selbst ein *ἀνὴρ ὅσιος*[8], ein *vir divinus*[9]; *divinitate enim plenos se esse*

---

[1] Pap. Par. 2289 f. Über Hermes-Thot als Vater der Isis: A. Erman, Die äg. Religion, Handbücher der kgl. Museen Berlin 1905 S. 245; R. Reitzenstein, Poimandres 1904 S. 117, 118; 136, 4; Wiedemann, Herodots 2. Buch S. 498. Isis ist dann natürlich auch wieder Zauberin: Lucian Philops. 32 lernt Pankrates *ἐν ἀδύτοις ὑπογείοις* von der Göttin selbst das Zaubern, vgl. Euseb. praep. ev. II 1, p. 48 d (I 59, 13 ff. Dind.); Griffith-Thompson, Pap. col. IX p. 71 (19); XIX p. 125 (7); von Isis-Luna später.

[2] König Psammetich, pap. Par. 243.

[3] Pap. Par. 2081.

[4] Pap. Par. 160; Berol. I 127. 299. 317. 322; II 82 a; Indices der Papyrus-Ausgaben s. v. *ἱερός*.

[5] Pap. Par. 2447 ff. *τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ* (Pachrates) *μαγίας*. Der Pap. hat nach *θείας* fälschlich einen Punkt.

[6] *Περὶ δαιμόνων* ed. Boissonade p. 40. 18; vgl. Hubert bei Daremberg-Saglio III 2, 1496; Pauly Realenz. IV 1372.

[7] Pap. Par. 2245 *κλήζω σ', ἀκούσῃς μου τῶν ἱερῶν λόγων*. *Ὄλβιος* ist der, der den Zauber kennt; Kret. Fluchtafel bei Wünsch, Rh. Mus. 1900 S. 80.

[8] Pap. Par. 1135: *Χαίρετε, οἷς τὸ χαίρειν ἐν εὐλογίᾳ δίδοται* (*δίδοτε* pap.) *ἀδελφοὶς καὶ ἀδελφαῖς ὁσίοις καὶ ὁσίαις*. Sollte hier, wie Wünsch vermutet, christlicher Einfluß vorliegen, so dürfte der *ἄνθρωπος ὅσιος* in pap. Lond. 46, 431 W. = 417 K. in dieser Beziehung unverdächtig sein; die Leute, die im pap. Par. 522 als *ἁγιασθέντες ἁγίοις ἁγιάσμασιν* eingeführt werden, sind zunächst Mithrasmysten (Dieterich, Mithrasliturgie S. 60. 100), für den, der dieses Mithrasritual in den Zauberpapyrus gesteckt hat, waren es aber natürlich Zauberer. S. Reitzenstein, Poimandres, Beigabe II S. 278.

[9] *Femina divina*, wohl etwas euphemistisch von einer Zauberin: Apul. met. I 8, S. 8 Helm. „Heiliger Mann" heißt noch jetzt auf den Neuhebriden auch der Schadenzauberer (Foy im Arch. f. Relw. X 1907 S. 517).

assimulant[1]. Der Magier wird so von seinem Gott ergriffen, daß er ganz erfüllt von ihm ist: *ἐλθέ μοι, Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰ[ς] κοιλίας τῶν γυναικῶν* kann er beten[2]; wenn er seine *πράξεις* vornimmt, kommt ihm „etwas Göttliches" in sein Innerstes[3], und wer dieses Innewohnen des magischen Gottes erreicht, wird dadurch selbst zum Gotte; jene überirdische Macht, die in ihm Wohnung genommen hatte, wird ihn nicht den Tod schauen lassen: *Τελευτήσαντός σου τὸ σῶμα περιστελεῖ ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν αὐτῷ· εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ*[4]. Die Magie wird also ganz als Mysterium gefaßt, das zur Seligkeit führt[5], freilich kraft einer eignen Art von Verehrung, die den Zwang nicht ausschließt. Der Zauberer späterer Jahrhunderte hat es nicht anders gemacht: wenn er Geister beschwören will, so hält er sich nicht bloß nüchtern und rein von fleischlicher Befleckung, sondern er muß auch „fleißig beten, gottesfürchtig leben, das Abendmahl empfangen, Werke der Barmherzigkeit üben und alles unnütze Schwören und Fluchen lassen"[6], das heißt, er tut dasselbe und mehr als der frömmste Christ.

Wie sich der antike Zauberer als Mitglied einer geheimen Kultgenossenschaft fühlte, wird am besten dadurch bewiesen, daß er sich selber *μύστης* nennt; wer vom Zauber noch nichts

[1] Rhab. Maurus de consang. nupt., Migne patrol. curs. compl. ser. lat. 110 p. 1098 A.

[2] Pap. Lond. 122, 2; Dieterich, Mithrasl. S. 97 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 19 Anm. 2; S. 20; S. 365 (zu S. 141); Erman, Äg. Religion S. 92/3; vgl. Psellos *π. ἐνεργ. δαιμ.* p. 24, 1 Boiss.

[3] Pap. Ber. I 20; Reitzenstein, Poimandres 228 ff.

[4] Pap. Ber. I 178; es scheinen hier ägyptische Vorstellungen vom verklärten Toten mitzuspielen. S. Erman, Äg. Rel. 90,2; Reitzenstein, Poimandres 227; zu vergleichen wäre etwa die *ἀθανασία*, die dem *μύστης* in pap. Par. 477 (501, 504) verheißen wird: Dieterich, Mithrasl. S. 2/3; Hubert bei Daremberg-Saglio s. v. Magia III 2, 1510 col. 2.

[5] Streng genommen kann das nur die höhere Magie, die *θεῶν συνόμιλος*, von der haben aber schon die Alten die „pöpelhafte" mit ihren *βοτάναι* und *ἐπῳδαί* getrennt: Heliod. Aeth. III 16 S. 93, 1 ff. Bekker.

[6] Pneumatologia occulta bei Horst, Zauberbibliothek I 129. 130 ff.; Fausts Höllenzwang ebd. II 119. 126. 138 (Gebete an Gott um Gnade zur bevorstehenden Beschwörung).

versteht, ist *ἀμυστηρίαστος*[1], wird er in die Lehre getan, so heißt das *initiare eum mysticis disciplinis*[2], kennt er das Gebiet durch und durch, so heißt er *μυσταγωγός*[3]. In diese Auffassung der Magie, die eben nichts anders ist als eine letzte Spur der Zeit, wo Religion und Zauber noch nicht so scharf geschieden waren wie später, gehören auch die ausgedehnten Reinheits- und Reinigungsvorschriften, die dem Zauberer gegegeben werden und den religiösen Begehungen durchaus analog sind[4]. Die Vorschriften, die hier in Betracht kommen, sind teils allgemein gehalten, teils sind die *piacula* im einzelnen Falle besonders angegeben. Zu den allgemeinen Vorschriften gehört es, wenn die Papyri einfach sagen: *φύλασσε καθαρός*[5], *καθαρὸς ἀπὸ παντός*[6], *προάγνευε δὲ πρὸ ἡμερῶν γ̄ ἀπὸ παντός*[7], *φόρει αὐτὸ* (sc. *τὸ φυλακτήριον*) *ἁγνῶς*[8]. Die näheren Bestimmungen lassen sich zusammenfassen in den Satz bei Polemo[9]: *Ἁγνιστεύοντες ἀπὸ παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας ἔτι δὲ καί τινων ἐδεσμάτων.* Mit das wichtigste ist die Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr, der als verunreinigend gilt im Zauber wie in der Religion[10]. Darum bedient sich der Magier

[1] Pap. Lugd. II 173, 12. [2] Ammian. Marc. XXIX 1, 31.

[3] Pap. Par. 2254; Kroll Philologus LIV 563.

[4] Vgl. W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 342 ff.; de Jong, de Apuleio Isiacorum myster. teste, Diss. Lugd. Bat. 1900 S. 58 ff., 64 f.; L. Deubner, De incubatione, Kap. II 17. 28 f. 31. 34. Ganz analog den Zaubervorschriften sind z. T. die *ἁγνεῖαι* und *καθαρμοί* des Demeterdienstes in Kos, die wir eben jetzt aus einer Inschrift (Herzog, im Arch. f. Relw. X 400 ff.) kennen gelernt haben; Ziehen, Leges sacrae graec. II 1 n. 49, p. 149. 150; n. 91. 92, p. 259. [5] Pap. Par. 3083. [6] Lond. 121, 263 K. 371 W.

[7] Pap. Par. 1099, vgl. Dieterich, Abraxas S. 143; 203, 25; Pap. Lond. 46, 215 K. 219 W.; Lond. 121, 334 K. 342 W.; 846 K. 913 W.; pap. Lugd. I. I 37; II 169, 5; pap. Par. 26. 52. 73. 3209 und öfter. H. Oldenberg, Rel. des Veda 1894 S. 411 ff., 487; Tylor, Anfänge d. Kultur II 412 ff.; Rob. Smith, Rel. d. Semiten, Deutsche Ausg. 122 f.

[8] Codd. Astrol. VI App. 61, 5 ff.

[9] Paradoxogr. gr. ed. Westermann 181, 13 aus Macrob. V 19.

[10] Reinheit in der Religion z. B. XII Tafeln bei Cic. de legg. II 19; Tibull. II 1, 11; Porph. de abst. II 50, IV 20; Moses Exod. 19, 15; Josephus bei Euseb. praep. ev. VIII 8 p. 366 a. b (I 425, 3 Dindorf), cf. ibid. V 9 p. 197 d (I 229, 23 D.); Porph. epist. ad Aneb. (Jambl. ed. Parthey XXXVIII) 28. Der Zweck ist: *Ὅπως ἂν εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν ἀγάγῃς τὸν θεὸν εἰς σέ* (pap. Ber. I 291).

gern, wenn er es fertig bringen kann, unerwachsener Kinder als Mittelspersonen, die als *παῖδες ἀφθόροι* oft genug in den Rezepten erscheinen[1]. Versagt dieser Ausweg aus irgend einem Grunde, so geht die Verpflichtung der Enthaltsamkeit auf den Magier selbst über[2]. So wird dem Zauberer des pap. Berol. I (v. 41) vorgeschrieben, er solle die Beschwörung des *πάρεδρος* vornehmen *ἁγνὸν τηρήσας αὐτὸν ἐν ἡμέραις γ̄ ἀπὸ συνουσίας καὶ γυναικός* (Kroll, Philol. LIV 564; vgl. pap. Ber. I 289). Unternehmen zweie die Zauberhandlung, so gilt das Gesetz natürlich für beide, dem Hauptmagier wird eingeschärft: *αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον* (d. h. den Genossen) *ἁγνίσας ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμερῶν γ̄ καὶ σὺ ἁμ' αὐτῷ ἁγνός*[3]. Die Papyri[4] rechnen an solchen Stellen immer mit der Weitergabe ihrer Vorschriften an Personen männlichen Geschlechts, darum wird man eine Reinheitsvorschrift für die Zauberin in ihnen vergeblich suchen: hier füllt glücklicherweise die römische Dichtung die Lücke: Medea, die dem alten Aeson Jugendfrische verleihen will durch Zauber, hält sich vom Hause fern *refugitque viriles contactus*[5]. Die gleichen Reinheitsvorschriften für den Magier bietet auch der demotische Papyrus[6], sie kehren wieder im indischen Zauber der Kauśika-Sutra[7]; der jüdisch-kabbalistische Zauber,

[1] Von ihnen später mehr.

[2] Vgl. im Allgemeinen über diese Vorschrift und ihre Bedeutung: L. Deubner, De incub. S. 17; J. G. Frazer, The golden bough[2] I 29; II 210f., 214; Hillebrandt, Ved. Opfer und Zauber, Grundr. d. ar. Phil. III 2, § 89, S. 173; W. Kroll, Ant. Aberglaube (Virchow-Holtzendorff, Sammlung wiss. Vorträge N. F. XII. Serie, Heft 278) S. 28/9 (594/5); K. Th. Preuß, Urspr. v. Rel. u. Kunst, Globus 86 (1904) S. 358, col. 2 f. und 87 (1905) S. 399; R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, Lpz. 1906 S. 66ff., 142ff.; H. Weinel, Wirkungen d. Geistes u. d. Geister 1899 S. 145ff., 224ff.; Wiedemann, Herodots 2. Buch S. 169; Kohler, Arch. f. Relw. IV 1901, 347, 3.

[3] Pap. Par. 897.

[4] Wie auch die Zauberbücher des 17. Jahrh., so Arbatel De magia veterum p. 39; Claviculae Salomonis p. 13, 4; Semiphoras und Schemhamphoras p. 7 (alle erschienen Wesel, Duisburg, Frankfurt bei Andr. Luppius 1686).

[5] Ovid. met. VII 239.

[6] Griffith-Thompson, Pap. col. III p. 33 (6); col. V p. 51 (32); col. XVI p. 111 (19); col. XVII p. 117 (26).

[7] W. Caland, Altind. Zauberritual, Verhandelingen der kon. Akademie van Wetenschapen te Amsterdam, Afdeeling letterk. nieuwe reeks, deel III 2 1900 S. 13 (Kauś. Sutr. 7, 29).

der unter dem Namen des „Schwertes des Moses“ geht[1], schreibt vor: *The mysteries . . . are practised only in secret, and are not communicadet but to the chaste and pure.* Auch die Pneumatologia occulta, die jüdische Quellen zu haben vorgibt, erklärt, wer in die Gemeinschaft der Geister treten wolle, müsse rein und keusch sein, wie Sophnat Panaach, ihr angeblicher Verfasser, es gewesen[2], die IV. Vorschrift[3] lautet: „Bist du verheyrathet, so enthalte dich neun Tage dess Beyschlafs und aller geilen unzüchtigen Gedanken und fuerwitzigen Sachen und halte dich keusch und rein soviel es menschlich und möglich“[4].

Die zweite Klasse der Enthaltsamkeitsvorschriften bezieht sich auf die Nahrung: Speisen und Zubereitungsarten, die den Göttern überhaupt oder dem zu zitierenden Gotte zuwider sind, müssen vermieden werden. Dahin gehört z. B. das Verbot der *ἰχθυοφαγία* im ersten Berliner Papyrus[5], das wohl auf ägyptischem Einfluß beruht[6], das öfter auftretende Verbot, tierische Nahrung zu sich zu nehmen: *ἀπεχόμενος ἐναίμων* pap. Par. 53, oder *ἐμψύχων*, ebd. 735; Dieterich, Mithrasl. 16, 10; pap. Lond. 121, 449 W. 441 K.; W. Kroll, Ant. Aberglaube a. a. O. S. 30/1 = 596/7. Wie Apuleius in den Metamorphosen es ausdrückt: *Praecepit, decem continuis diebus cibariam voluptatem coercerem, neque ullum animal essem et invinius essem*[7]; entsprechende Vorschriften lesen wir auch bei Heliodor[8].

---

[1] Ed. M. Gaster, Journ. of the royal asiatic Society 1896 S. 149ff., unsere Stelle S. 174; vgl. S. 194.

[2] Horst, Zauberbibliothek I 122.

[3] Ebenda S. 130; vgl. auch Horst, Vorbemerkungen I S. 23, 3; Wuttke-Meyer, Deutscher Volksaberglaube[3] 1900, Indices unter „Keuschheit“.

[4] Geschlechtlich rein muß natürlich auch der sein, der sympathetische Kuren vornimmt; der Hinweis auf Heim, Incantamenta (Fleck. JJ. Suppl. 19 p. 463ff.) no. 178, 180 möge genügen.

[5] V. 290.

[6] Wiedemann, Her. II. Buch S. 175, 85, 220. Der beschworene Paredros, der auch für die leiblichen Bedürfnisse seines Meisters sorgt, wie später im Pap. angegeben wird, ist auch nicht dazu zu bringen, Fische oder Schweinefleisch herbeizuschaffen: pap. Berol. I 105f.

[7] XI 23, 30 S. 284, 290 Helm; vgl. Porph. epist. ad Aneb. (Jambl. ed. Parthey XXXVIII) 29; Porph. de abst. II 44, 45; Cypriani confess. 1; Claviculae Salomonis p. 13, 6.

[8] Aeth. II 23 p. 62, 1, Bekker III 11 p. 89, 7B (von Ägyptern ge-

Schließlich wird von dieser Abstinenz der Wein betroffen, wie schon jene Apuleiusstelle zeigt, die ebenfalls ein Beweis für die enge Berührung des Zaubers mit dem Mysterienwesen und damit der Religion ist. Hierher gehört das Verbot des pap. Par. 52 ff., die Praxis des Mithrobarzanes im Lucianischen Menippos[1], der Pneumatologia occulta[2] nicht minder als die einschläglichen Angaben in Heliodors Roman[3] und jenes merkwürdige Rezept gegen die fallende Sucht, das A. E. Schönbach[4] veröffentlicht hat, in dem es heißt: „Den selben riemen den sol der selbe man denne pinden dem sichen umbe den hals und sol der selbe mensch sich denne enthalten van dem wein, van dem fleische untze daz er chom, da man einen toten wegrabe."

Daß wir unter den „Reinheitsvorschriften" auch die antreffen: *ἄπεχε βαλανείου*[5], wird uns zunächst befremden, sie hat aber ihre Parallelen[6]: es soll die an dem Magier haftende Zauberkraft nicht abgewaschen werden. Häufiger ist ja freilich die Reinigung mit (fließendem) Wasser, das dann jeden Makel abwaschen soll[7].

---

sagt); vgl. Reitzenstein, Hell. Wundererz. S. 142 ff.; Deubner De incub. S. 15—17.

[1] Luc. Men. 7 (Helm, Lukian und Menipp S. 25); Philops. 8.

[2] VI, Horst, Zauberbibl. I 130.

[3] Hel. Aeth. I 23 p. 60, 28 Bekker; V 16 S. 136, 26 ff. B.

[4] A. E. Schönbach, Zeugnisse Bertholds v. Regensburg zur Volkskunde (Studien zur Gesch. d. altd. Predigt) Sitzungsb. Acad. Wien. phil.-hist. Klasse Bd. 142 (1900) Abhandl. VII 137; vgl. Claviculae Salomonis p. 13, 4.

[5] Pap. Par. 735 (Dieterich, Mithrasl. 16, 10); Deubner de incub. 17.

[6] So bei den Zauberern der Papuas: Kohler, Archiv f. Relw. IV 1901 347, 3; Oldenberg, Rel. d. Veda S. 424/5. Eine wie alte Kulturstufe in dieser Vorschrift festgehalten ist, zeigen die *Σελλοὶ ἀνιπτόποδες* Hom. *Π* 234/5.

[7] W. Wundt, Völkerpsych. II 2, 321 d; L. Deubner, De incub. 23; Gaster, Sword of Moses, a. a. O. S. 183, 46; 184, 53, 194; C. Fossey, La magie assyrienne, Paris 1902 S. 17, 70 ff. al.; Frazer, Golden bough[2] III 22; M. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 1904 S. 378 ff.; E. Rohde, Psyche[2] II 405/6; W. Kroll, Ant. Abergl. a. o. O. S. 33 (599); schließlich Schönbach, Stud. z. altd. Predigt a. o. O. S. 134: *Quisquam purgacionem aque ferventis vel frigide . . . impendat, superstitio.* Fast alle bisher besprochenen Reinheitsvorschriften finden sich zusammen in dem Rezept bei Arbatel, De magia veterum, Wesel 1686 bei Andr. Luppius, p. 39.

Wie der Magier in allen Stücken priesterlich[1] rein ist, so hat auch der Ort, in dem er wirkt, wie ein Tempel die Forderung der rituellen Reinheit zu erfüllen, das betreffende Haus darf, um nur einen Fall anzuführen, mindestens ein Jahr lang durch keinen Leichnam verunreinigt sein[2].

Wir sehen demnach, der Magier des 4. Jahrh. n. Chr. hat sich für einen *δοῦλος τοῦ θεοῦ*[3] gehalten und danach gehandelt. Was wir aber aus den Papyri für das 4. Jahrh. lernen, dürfen wir unbedenklich von der Zauberpraxis des Altertums überhaupt annehmen, denn die Vorschriften der Papyri sind ja nicht erst für die uns erhaltenen Niederschriften erfunden[4].

Kap. 26 S. 31, 1 Helm (= Plato Charm. p. 157 A):

Τὰς δὲ ἐπῳδὰς εἶναι τοὺς λόγους τοὺς καλούς.

Ἐπῳδή ist der Beschwörungsspruch, der je nach dem Zweck, den er erreichen will, gut oder böse sein kann. *Καλή* wie an der von Apuleius angeführten Platostelle und auch an der ältesten Stelle, wo wir das Wort finden[5], ist sie, wenn sie zur Heilung von Krankheiten und Wunden angewandt wird[6]. Das Beispiel aus Plato ist insofern geschickt gewählt, als es unmerklich einen Dritten in der Person des Zalmoxis unterschiebt und so für den Hörer die Täuschung hervorruft, als sei dieser Satz von den *ἐπῳδαί* als *λόγοι καλοί* auch die Überzeugung Platos, dessen Name ja vor allem ins Ohr fallen mußte. In Wirklichkeit erfahren wir aber im Charmides bald,

[1] Schoemann-Lipsius, Griech. Altert.[4] II 205/6. 231. 361. 441,2; Hubert, Magia bei Daremb.-Saglio III 2 p. 1515.

[2] Pap. Lugd. II 169, 7; vgl. 18 I, 5; pap. Par. 2187; pap. Lond. 46, 218 K. 222 W.; 121, 667 K. 733 W.; 375 K. 943 W.; Indices bei Wessely s. v. *καθαρός, οἶκος, τόπος*. De Jong, De Apuleio Is. myst. teste S. 64 ff.; Claviculae Salomonis p. 13, 6 verlangt auch für die Zauberhandlung „ein sauber, stilles Ort".

[3] Pap. Lugd. I, II 32; pap. Lond. 121, 746 K. 812 W.

[4] Dieser Satz gilt natürlich da nicht, wo die Sicherheit oder der Verdacht besteht, daß ein Stück erst nach dem 2. Jahrh. in die Zauberpraxis Aufnahme gefunden. So bleiben in unserm Falle pap. Par. 481 ff. und 539 ff. wegen des Hereinspielens der Mithrasmysterien besser weg.

[5] Hom. *τ* 457.

[6] Für die Bedeutung vgl. K. Osthoff in Bezzenbergers Beiträgen XXIV S. 124 ff.

daß Sokrates im Gegensatz zur Darstellung des Zalmoxis, wonach zur Heilung *φύλλον* und *ᾠδή* zusammenwirken müßten, dem *φύλλον* allein die Heilkraft zuschreibt und die *ἐπῳδή* als *μηδενὸς ἀξίου πράγματος οὖσαν* erklärt[1]. An andern Stellen Platons wird freilich der *ἐπῳδή* ihre medizinische Bedeutung belassen und sie ausdrücklich als *κήλησις τῶν νόσων* anerkannt[2]. Danebenher geht aber bei Plato die Auslegung des Wortes, der Apuleius an unserer Stelle eben durch die Autorität des Plato die Berechtigung absprechen will, die Bedeutung *Zauberspruch im Schadenzauber*. Ist schon in der bekannten Stelle der Politeia[3] die *ἐπῳδή* verbunden mit dem Treiben der *ἀγύρται καὶ μάντεις*, ihrem Götterzwang und ihren Defixionen, im Symposion[4] mit der *μαγγανεία* und *γοητεία*, so werden die *ἐπῳδαί* in den Gesetzen mit den *ἐπαγωγαί*, *καταδέσεις* und der *φαρμακεία* juristisch gleichgestellt und mit dem Tode bestraft[5]. Apuleius steht demnach mit seinem Versuch, dem Begriff der *ἐπῳδή* durch Hinweis auf Plato den üblen Nebensinn zu nehmen, auf recht schwankem Boden; sein Beweis ist lediglich aufs Verblüffen berechnet. Denn durchmustert man die übrige griechische Literatur, so sieht man leicht, daß *ἐπῳδή* im guten Sinne äußerst selten gebraucht wird. Von den Hymnen der persischen *μάγοι* braucht es Herodot[6]; Megasthenes[7] von den Beschwörungssprüchen indischer Brahmanen über schwangere Frauen zum Zwecke leichterer Niederkunft[8], in der Septuaginta des Daniel bezeichnet das Wort *ἐπαοιδοί* die priesterlichen Berater des Königs[9]. Mit diesen Bedeutungskategorien

---

[1] Plato, Charm 155 E—158 B.

[2] Euthyd. 290 A, Pol. IV 426 B; Wohlrab zu Phaedo 78 A S. 72.

[3] Pol. II 364 C. Vgl. Adam, The Republic of Plato I S. 80/1.

[4] Symp. 202 E. Vgl. Gorg. 484 A und die Ausgabe von Thompson zu dieser Stelle S. 77.

[5] Legg. XI 933 A und D. Vgl. X 903 B, 909 B, Pol. X 608 A.

[6] Her. I 132.

[7] Megasthenes frg. 40 aus Strabo XV p. 711 (Müller, FHG II S. 435).

[8] Solche Formeln sind uns erhalten im Atharvaveda I 11; VIII 6 (Bd. VII S. 11; Bd. VIII S. 493 der engl. Übers. von Ch. R. Lanman, Cambridge, Massachusetts, publ. by Harward. University 1905).

[9] Daniel I 20; II 2, 10, 27.

und den Stellen, wo ἐπῳδή „Krankheitsbesprechung" ist[1], haben wir aber auch alle Arten ἐπῳδαί erschöpft, die im platonischen Sinne zur Not als καλαί gelten können. In weitaus den meisten Fällen bedeutet das Wort den Zauberspruch im schlimmen Sinne[2].

Uns interessiert schließlich noch der Gebrauch von ἐπῳδή und ἐπᾴδειν in den Zauberpapyri. Hier werden durch diese Worte meist die magischen Anrufungen der Götter durch Hymnen bezeichnet[3] (an Apollo: pap. Ber. I 296. 317. 322; II 82a; an Hekate: pap. Par. 2752/3; an Helios: pap. Par. 452. 1974. 199 — an letzter Stelle liegt kein metrisch abgefaßter Hymnus vor; an Selene: pap. Par. 2788; an Aphrodite: pap. Par. 2927. 2939). Die Beiworte τέλειος (pap. Par. 295, 2939) und ἱερός (pap. Par. 1974. 2788; pap. Ber. I 317. 322) kennzeichnen sie als etwas Heiliges und Vollendendes, das die Erfüllung der in ihm ausgesprochenen Bitte schon in sich trägt. Dann findet sich das Wort ἐπῳδή noch verwendet in einer *precatio herbarum* des Pariser Papyrus (v. 295) und zur Benennung der Gebete und Formeln, mit denen magische Gegenstände geweiht werden[4] (Pap. Par. 3151. 3156).

Ἐπᾴδειν, ἐπῳδή und ἐπῳδός haben also im griechischen Sprachgebrauch dieselben Schicksale gehabt wie *incantare, in-*

---

[1] Z. B. Libanios π. δουλείας II 88, 25 Reiske; Nepualii frgm. π. τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν ed. Guil. Gemoll, Progr. Realgym. Striegau 1884 S. 1; Th. Weidlich, Sympathie in d. ant. Litteratur, Progr. d. Karls-Gymn. Stuttgart 1894 S. 39ff.; auch die ἐπῳδὴ Ὀρφέως Eur. Kykl. 646 (Murray) ist ἀγαθὴ πάνυ, weil sie zum guten Ende hilft. Vgl. M. G. Nilsson, Griech. Feste, Teubner 1906 S. 99f.

[2] Euripides Bakch. 234; Hippol. 478, 1038 Murray; Phoen. 1260; Sosiphanes frg. 1 Nauck[2] S. 819; Aristoph. Amphiar. frg. 29 (I 399 Kock); Anaxandrides frg. 33, 13 (II 147 Kock); Antiphanes frg. 217, 15 (II 106 Kock); Xen. Memor. III 11, 16. 17; [Lucian] Demonax 23; Luc. Dial. meretr. 4 passim; Heliod. Aeth. III 16 S. 93, 5; VI 14 S. 176, 3. 20; IX 21 S. 265, 25 Bekker; Euseb. praep. ev. IV 1 S. 132d (I S. 157, 14 Dind.); Hist. eccl. VII 10 (IV 304, 25 Dind.); Hippolyt ref. omn. haer. IV 36; VI 20; VII 32; IX 16; Psellos, Lect. mirab., Westermann Paradox. gr. S. 144, 16; 145, 14.

[3] Ποταείσομαι sagt Simaitha bei Theocrit II 11 von der Anwendung eines solchen Beschwörungshymnus.

[4] Im pap. Lond. 121 v. 622b W. ist wegen der Verstümmelung des Textes der Sinn des Wortes nicht mehr sicher festzustellen.

cantator, incantamentum im lateinischen, wo auch die ursprüngliche Bedeutung des *Singens* den spezielleren Sinn von *Zaubersprüche murmeln* fast durchweg [1] angenommen hat.

Kap. 26 S. 31, 3ff. Helm:

Sin vero more vulgari cum isti proprie magum existimant, qui communione loquendi cum dis immortalibus ad omnia, quae velit, incredibili quadam vi cantaminum polleat . . .

Wir haben zuerst zu fragen, was die *communio loquendi cum dis* sei, durch welche dem Zauberer Macht gegeben wird, und in welchen Formen sie sich bewege.

Wie haben oben [2] gesehen, daß der Magier sich als Priester, als Bevorzugter der Gottheit fühlt; er empfängt die Gottheiten in seinem Hause, begrüßt sie als gute Bekannte [3], nimmt mit ihnen gemeinsame Mahlzeiten ein [4], unterhält sich mit ihnen, fragt sie aus [5], und verabschiedet dann schließlich seinen Besuch [6]. In diesem ganzen Verkehr haben wir das zu sehen, was nach Apuleius der Volksmund die *communio loquendi cum dis* nannte, wir würden sagen: „Auf du und du mit den Göttern sein".

Ein solcher Verkehr mit den Göttern ist nicht jedem möglich, sonst würde er nicht zum Charakteristicum des Magiers; wie erreicht ihn nun dieser? Es ist der Götterzwang, den er zu üben versteht [7], und es handelt sich hauptsächlich um die geheimnisvolle Macht des Namens der Gottheit, um die

---

[1] Ganz vereinzelt *incantare* vom Vogelgesang bei Apul. Metam. VIII 20 S. 192 Helm. — Die oben gestreifte Bedeutungsentwicklung gestattet einen Schluß auf die Vortragsweise der Zaubersprüche: sie sind gesungen oder doch wenigstens in rhythmischer Gliederung vorgetragen worden. Vgl. Bücher, Arbeit und Rhythmus[3] 1902 S. 315ff.; K. Groos, Spiele d. Menschen, Jena 1899 S. 29/30; H. Hirt, Die Indogermanen 1907, Bd. II S. 479. 518. 728.

[2] S. 34ff.

[3] Pap. Ber. I 155: *Σὺ δὲ προσιὼν καὶ δεξάμενος τῆς χειρὸς κατα[φίλησ]ον.* Vgl. die Indices der Papyrusausgaben unter *ἀσπάζεσθαι.*

[4] Ibid. 168: *Κατάκλινον αὐτὸν* (sc. *τὸν πάριδρον*) . . *παρατίθω αὐτῷ ἐξ ὧν μεταλαμβάνεις βρωτῶν καὶ ποτῶν.* Vgl. v. 2.

[5] Pap. Ber. I 1: *Τὰ πάντα μηνύσῃ σοι ῥητῶς.* Vgl. v. 327—331.

[6] Vgl. die Indices der Papyrusausgaben unter *ἀπολύειν, ἀπόλυσις, λύσις.*

[7] Hippolyt, Refut. VII 32 nennt das: *Ἐξουσίαν ἔχειν πρὸς τὸ κυριεύειν τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου.*

Wirkung von Drohungen und — wenn die Gottheit im Schadenzauber einem Dritten auf den Hals gehetzt werden soll — um die Reizung durch Verleumdung (*διαβολαί*).

Der Name ist für das Bewußtsein primitiver Völker Teil der Persönlichkeit, des Wesens des Benannten[1]. Eben darum ist er ein wertvolles Besitztum, das man besonders vor Mißbrauch durch den Zauberer und durch böse Dämonen zu hüten sucht. Darum erhält mitunter das Kind neben seinem Rufnamen einen Geheimnamen[2], darum wechselt man an bedeutenden Lebensabschnitten[3] oder nach schwerer Krankheit[4] den Namen, um die Dämonen zu täuschen[5]. Ist aber der Name wirklich ein Teil des Individuums, so muß die Kenntnis des Namens[6], besonders der Geheimnamen, auch mindestens einen Teil der Macht des Trägers übermitteln, ja Macht über

---

[1] Das zeigt besonders klar der deutsche Glaube, wonach ein mit dem Namen des Ertrunkenen beschriebenes Brot nach der Stelle schwimmt, wo die Leiche liegt. Wuttke-Meyer[3] § 371 S. 255; Mitt. d. Schles. Gesell. f. Volksk. IX (1902) S. 53. 87; Ed. Lehmann, Kultur d. Gegenwart I. III 1 (orient. Rel.) Lpz. 1906 S. 11. 15.

[2] Für das alte Indien: Hillebrandt, Ved. Opfer und Zauber § 15 S. 46. 47; vgl. § 88 S. 170/1; W. Caland, Altind. Zauberritual, Verhandl. d. Acad. Amsterdam Afdeeling Letterkunde 1900 S. 161, 19; 162, 20; B. Jacob, Im Namen Gottes 1903 S. 78 f., 91 f., 99. Eine Spur davon, daß auch die Griechen derartiges gekannt haben, liegt vielleicht in Eur. Ion 800 sqq. Murray: *Ὄνομα δὲ ποιον αὐτὸν ὀνομάζει πατήρ; οἶσθ' ἢ σιωπῇ τοῦτ' ἀκύρωτον πέλει*; Chor: *Ἴωνα*. Auch der Jesus-Name ist als bloßes *ἐπιτεθὲν ὄνομα* gefaßt worden, Acta Apost. apocr. II 2, 276. 6.

[3] Bei Eintritt der Geschlechtsreife: S. Reinach, Cultes, mythes et religions II (1906) S. 119/20 (origine du mariage). Bei australischen Stämmen sollen aus solchen Gründen Personennamen überhaupt fehlen: Frazer, Golden bough[2] I S. 403 ff.

[4] Reinach a. a. O.; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters S. 229.

[5] Vgl. den Heilzauber bei Wuttke-Meyer, Volksabergl.[3] § 482 S. 325. Bei indonesischen Stämmen darf der Name der Eltern und sogar der eigne nicht ausgesprochen werden: H. H. Juynboll, Indonesien, Arch. f. Relw. IX 1906 (Berichte) S. 270.

[6] Wuttke-Meyer, Volksabergl.[3] unter „Namen nennen"; Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Arch. f. Relw. V (1902) S. 12, 35/6. So nennt sich der Cherokee-Indianer ein Opossum, um nicht unter Kälte zu leiden, denn jenes Tier spürt nach seinem Glauben keinen Frost: Frazer, Lect. on the early history of kingship, London 1905 S. 71.

ihn geben[1]. Was so für den Namen des Menschen gilt, hat seine Geltung auch für den göttlichen Namen; wer ihn kennt hat den Gott in seiner Gewalt[2]. Wer die Abstammung der indischen Dämonen kennt, dem müssen sie dienstbar sein[3], der ägyptische Rê hat einen Namen, von dem er sagt: „Er blieb verborgen in meinem Leib seit meiner Geburt, damit nicht Zauberkraft gegeben werde einem Zauberer gegen mich“[4], was aber nicht hindert, daß die schlaue Isis ihn doch herausbringt. Auch der israelitische Gottesbegriff scheint von solchen Vorstellungen nicht frei gewesen zu sein[5]; an das Rumpelstilzchen im Märchen sei nur im Vorbeigehen hingewiesen, das auch nichts mehr fürchtet, als daß sein Name bekannt wird[6]. Diese Art des Götterzwanges durch Namensnennung ist denn auch in den Papyri die weitaus verbreitetste. Als Nachklang kann man es bezeichnen, wenn der Magier sich den Gott moralisch verpflichtet, indem er sich mit einem dämonischen Wesen identifiziert, das dem Gotte schon einmal einen wichtigen Dienst geleistet hat, so etwa pap. Par. 185 (an Typhon gerichtet): *Ἐγώ εἰμι ὁ σύν σοι τὴν ὅλην οἰκουμένην ἀνασκαλεύσας*[7], *καὶ ἐξευρὼν τὸν μέγαν Ὄσιριν, ὃν σοι δέσμιον*

[1] M. Gaster, The sword of Moses, Journ. of the roy. asiatic society 1896 S. 153; Fossey, La magie assyrienne S. 95. In Assyrien haben die Städte Geheimnamen, deren Verrat die Stadt dem Feinde überliefert: vgl. Fossey S. 56 v. 97, S. 58. Dasselbe von Rom: Serv. Aen. I 277; Lyd. de mens. IV 73 p. 125 W. gibt Flora als Geheimnamen Roms. Bergk, Kl. phil. Schriften herausg. von Peppmüller II 726.

[2] de Jong, De Apuleio Is. myst. teste S. 81; Preuß, Globus LXXXVII S. 395; Rieß, American. Journ. of Phil. XVIII S. 194 zu Arist. Ran. 298 ff.; L. Blau, Altjüd. Zauberw. 1898 S. 83 f.

[3] Oldenberg, Rel. d. Veda 518; Atharva-Veda VI 46 (VII p. 314 L.).

[4] A. Erman, Ägypten und äg. Leben II 360 ff., 473/4; Frazer, Golden bough[2] I 406, 444 f.; Erman, Äg. Religion 154,6; W. Budge, Eg. magic, Lond. 1899, p. 126. 137 ff. 157 ff.

[5] Mos. II 6, 3. Was Jacob, Im Namen Gottes S. 109 dagegen sagt, erscheint nicht stichhaltig; vereinzelt stehen heißt doch nicht ununsprünglich sein. A. Blau, Altjüd. Zauberwesen, Straßb. 1898, 117 ff., 123 ff. Siehe auch den „Semiphoras u. Schemhamphoras Salomonis regis“, oben S. 38[4] zitiert, p. 4.

[6] Kinder- und Hausmärchen, Ges. durch Brüder Grimm, Illustr. Ausgabe, Deutsche Verlagsanstalt (ohne Jahr) S. 138/40.

[7] Nach Wessely im Progr. Hernals 1889 liest der Pap. *ανασκατευσας*

προσήνεγκα[1], es genügt aber auch schon die Versicherung ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι[2]. Mit Vorliebe wird dieser Weg betreten, wenn ein untergeordneter Dämon gezwungen werden soll: man eignet sich mit dem Namen eines übergeordneten Gottes dessen Macht an[3]. Der Magier des Mittelalters identifiziert sich zum gleichen Zweck mit dem Teufel. *Je suis le grand Diable Vauvert, c'est moy qui fais dire le Patenostre du Loup ... Je prestay à Socrate un Demon familier. Je fis voir à Brutus son mauvais Génie* sagt der Zauberer bei Cyrano de Bergerac[4].

Aber auch die hohen Götter werden durch Nennung ihres Namens zum Verkehr mit dem Magier gezwungen, der Formel λέγω σοι τὸ ἀληθινὸν ὄνομα widersteht keiner, die ägyptischen Götter müssen den Toten in die Unterwelt einlassen, wenn er die Namen der Totenwächter kennt[5], dem griechischen Magier dient auf diese Formel hin eine Göttin als Magd[6].

---

[1] So pap. nach Wessely, Progr. Hernals 1889 z. d. Stelle; προσήγαγον van Leuwen (Wünsch, Seth. Verfluchtaf. S. 91).

[2] Vgl. die Indices bei Wessely s. v. ὄνομα; pap. Par. 216; orph. lith. 725f. (Mély).

[3] Vgl. etwa: pap. Par. 385ff. 1006. 1075. 1177 (Dieterich, Abraxas 25); 1038; pap. Lond. 46, 236K. 240W.; Lond. 122, 37K. 38W., pap. Lugd. I, VII 16—25 al.; II 189, 1; 190, 13; 191, 9; 193, 5; 196, 17. De Jong de Ap. Is. myst. teste 92. 93. 95.

[4] Cyrano de Bergerac, le Pedant joué, bei Singer, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde XIV S. 415 unten. *Je suis le messager de Marduk* erklärt der assyrische Dämonenaustreiber bei Fossey, Magie 251, 44, und die Apostel beklagen sich, daß Unbefugte mit dem Namen Jesus Dämonen austreiben: Luc. IX 49; Jacob, Im Namen Gottes S. 87/8. 92. 103f.; für den ägypt.-griech. Zauber vgl. über die Formel ἐγώ εἰμι: Reitzenstein, Poimandres 17. 21. 28. 142, 1. 237; Bousset, Gött. gel. Anz. 1905, 695; Griffith-Thompson pap. col. VI (22ff.) S. 55; IX (15sqq.) S. 71; XI (6) 83; A. Wiedemann, Magie u. Zauberei im alt. Äg. (in: der alte Orient VI 4 S. 13/14); Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. 16 S. 773, 9; Mithraslit. 111, 1; 112; 194; 195, 1; Abraxas 136; Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 1905 Sp. 1078.

[5] A. Erman, Äg. Religion 104. 105.

[6] Pap. Lond. 125, 10ff. Aus der zahlreichen Literatur über die Macht des ἀληθινὸν ὄνομα seien genannt: Fahz, De poet. rom. doctr. mag. 158, 4. 159,60; Hubert bei Daremb.-Saglio III 2, 1513 col. 2; R. Wünsch, Def. tab. praef. V; Frazer, Golden bough[2] I 446ff.; Maury, Magie S. 41. 42; R. Reitzenstein, Poimandres S. 8, 1; 133, 3; Tylor, Art. Magic der Encyclopaedia

Gern geben sich die Götter zu solchen Diensten natürlich nicht her und schaden dem Zauberer, wenn er sich nicht vorsieht. Daß sie aber dem Zwange sich nicht entziehen können, darüber belehrt uns eine Göttin, Hekate, selber (bei Euseb. praep. ev. V 8 p. 193c ff. nach Plutarch). Sie muß kommen, die *θειόδαμοι ἀνάγκαι ἀρρήτων ἐπέων* des Magiers lassen ihr keinen Ausweg, ja sie muß sich mißhandeln lassen [1] und schließlich, weil sie durch eigne Kraft nicht loskommt, selbst die Löseformel offenbaren [2]. Sollte trotz all dieser Macht des Zauberers ein Gott sich einfallen lassen, zu zögern, so stehen jenem Drohungen zu Gebote, auf deren Erfüllung der Gott es nicht ankommen lassen kann. Züchtigungen [3] bis zur Vernichtung [4] werden ihm in Aussicht gestellt, man droht, die Gottheit in Gefahren nicht zu unterstützen [5], dagegen ihren Feinden beizustehen [6], ihre Geheimnisse zu verraten [7] ihre

---

Britannica XV[9] (1883) S. 201 A. B. Auf Namenzauber beruht das ganze „sword of Moses" (ed. Gaster, Journ. of the Royal asiatic society 1896). Griffith-Thompson, pap. col. II (12) S. 27 (13) S. 29; III (4) S. 33; IX (4) S. 67; XX (29) S. 133; XXI (29) S. 141; XXIII (14) S. 146; Pneumat. occulta b. Horst, Zauberbibl. I S. 107. 109. 110—119.

[1] Der herabgezogene Mond wird mit Füßen getreten, bis er in jedes Verlangen willigt: Politis im Anhang zu Roscher, Selene u. Verwandtes S. 177; das Götterbild wird unwürdig behandelt oder zerschlagen: Theocr. VII 106 ff.; Porph. ep. ad Aneb. 30. 31 p. XXXIX der Partheyschen Ausgabe des Jamblich de myst.; Maury, Magie et astrol. p. 15; Frazer, Lectures on the early hist. of kingship S. 98 ff.; Rieß, American. Journ. of Phil. XXIV 1903 S. 435.

[2] Euseb. praep. ev. V 9 p. 195 ff. aus Plutarch (I 227 Dind.).

[3] Pap. Par. 2095; Pap. Lond. 46, 275 K.; die *βάσανοι τῶν πιττακίων* in Pap. Berol. II 54.

[4] Pap. Lugd. I. II 16 ff.; IV 34 ff.; Apul. Met. III 16 S. 64 Helm.

[5] So den Mond bei Mondfinsternissen pap. Par. 2294 ff. (Wessely, Denkschr. 1888, S. 32).

[6] Porphyrius b. Euseb. praep. ev. V 10 p. 198; Audollent def. tab. 270 v. 21 mit Anm. 372; Wünsch, Def. tab. praef. XXVI; Sethian. Verfluchungstafeln 84/5; Griffith-Thompson, Pap. col. VI (15) S. 53.

[7] Siehe die eben angeführte Eusebiusstelle. Lucan. it. ed Hosius VI 730 ff., bes. 736 ff.: *Te Hecate pallenti tabida forma | ostendam faciemque Erebi mutare vetabo | eloquar, immenso terrae sub pondere quae te | contineant ... dapes, quo foedere maestum | regem nôctis ames, quae te contagia passam | noluerit revocare Ceres* eqs. J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 148 ff.; Wiedemann, Herodots II. Buch 276.

Opfer[1] und Orakel[2] zunichte zu machen. Damit ist der Gott vor einen Kampf um sein Dasein gestellt, und es wird erwartet, daß er sich lieber dem Magier unterwirft, als sich jenen Gefahren aussetzt. Zu solchen Gewaltmitteln greift der Magier aber doch nur ungern, es ist ihm lieber, wenn er dem Gotte oder Dämon den Auftrag, den er ihm geben will, angenehm machen kann. Das kann besonders leicht dann geschehen, wenn der Dämon Jemandem schaden soll, man braucht ihm dann ja nur zu sagen, daß die betreffende Person ein Feind und Verächter seiner Macht sei, dann wird er ohne Zögern die Rache an ihr nehmen, und man ist sicher, daß sie nicht zu gelinde ausfällt. So entsteht die Form der *διαβολή*, in der einfachsten Gestalt etwa im pap. Par. 2341 erhalten: *τὸν δεῖνα ἐχθρὸν τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν | ἡλίου Ὀσίριδος καὶ συνεύνου Ἴσιδος, | οἷον λέγω σοι, εἴσβαλ' εἰς τοῦτον κακόν*, oder in der Fluchtafel IG XIV 1047 (= Wünsch Def. tab. praef. XIV col. II): *παράλαβε Νεικομήδην . . . . , τόνδε τὸν ἄνομον καὶ ἀσε[βῆ], ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ καύσας τὸν παπυρῶνα τοῦ Ὀσίρεως κα[ὶ] φαγὼν τὰ κρέα τῶν ἐχθύων*. Bedeutend verwickelter ist schon die im pap. Par. in zwei abweichenden Fassungen erhaltene *διαβολὴ πρὸς Σελήνην*, die hauptsächlich darauf beruht, daß dem Mädchen, dessen der Magier sich bemächtigen will, nachgesagt wird, es habe der Göttin ein *ἐχθρὸν θυμίασμα* dargebracht und ihr Übles nachgeredet[3].

---

[1] Wiedemann, Arch. f. Relw. IX 1906 S. 421 2; Fr. Cumont, Les religions orientales p. 226; J. Goldziher, Orient. Stud. f. Th. Nöldeke 1906 I S. 204 ff., S. 307, 310, 313, 328.

[2] Pap. Lond. 46, 275 K. 279 W.: *Οὐ μὴ ἐάσω οὔτε θεὸν οὔτε θεὰν* (pap. *θεον*) *χρηματίζειν, ἕως ὅτε κτλ.* — Vgl. sonst noch Erman, Ägypt. u. äg. Leben II 459 f.; 472 f.; 494; äg. Religion 153 f.; De Jong, De Ap. Is. myst. teste 91, 94 f.; Rohde, Psyche[2] II 87, 3; Audollent, Def. tab. p. LXVII sqq., CXXVI; Fahz, De poet. rom. doctr. mag. 159 f.; Heim, Incantamenta p. 479 ff.; Wünsch, Def. tab. praef. XXII col. I; Rh. Mus. 1900 S. 73 ff., bes. 76 v. 5.

[3] Pap. Par. 2574 ff. Vgl. für Assyrien u. Ägypten: Jastrow, The religion of Bab. and Ass. S. 291; Fossey, La magie assyrienne 53 ff.; Erman, Äg. Rel. 229, aus dem Griffith-Thompson pap. S. 145. Entsprechend im Griffith-Thompson pap. col. XXI p. 139: *I dispatch thee to N. born of N* (22) *to strike her from her heart to her belly, . . . for she it is who hath wept* (?)

In derartigen Formen dürfte sich das vollzogen haben, was Apuleius *communio loquendi cum dis* nennt, wir haben nun zu sehen, was auf solchen Wegen erreicht wird.

Kap. 26 S. 31, 5 Helm:

Magum existimant, qui . . . . ad omnia quae velit ineredibili[1] *quadam vi cantaminum polleat.*

Die *incredibilis vis cantaminum*, soweit sie sich auf den Götterzwang bezieht, ist soeben behandelt worden, hier sollen nur noch einige Zauberwirkungen beigebracht werden, die den Magier in seiner Wirksamkeit unter den Menschen auszeichnen. Eine Auswahl, gewonnen an der Hand der magischen Literatur muß genügen. Der Magier kann von den Göttern, die in seiner Macht sind, verlangen, was er will[2]: sie stellen ihre ἄγγελοι und πάρεδροι zu jedem Dienst zur Verfügung[3], bei festlichen Gelegenheiten[4] übernehmen sie auch die Herrichtung des Hauses und stellen die Tischbedienung. Die plötzliche Verwandlung eines bescheidenen Hauses in einen Palast sehen wir von dem Magier bei Claudian[5] wirklich ausgeführt, und die Abhaltung von Festlichkeiten mit Unterstützung der Dämonen glaubte Apion dem Pases nachsagen zu können[6]. Welchen Einfluß man dem Magier auf die Naturereignisse zuschrieb, erzählt uns kurz

---

before the Sun in the morning, she saying to the Sun: „Come not forth" to the Moon „Rise not", to the water „Come not to the men of Egypt". To the fields: „Grow not green", and to the great trees of the man of Egypt: „Flourish not".

[1] Casaubonus' Konjektur (*incredibili* für *incredibilia*) möchte ich mit Lehnert (Berl. phil. Wochenschr. 1906, Sp. 654 ff.) in den Text einsetzen, weil dann der Zusatz *quadam* besser in den Zusammenhang paßt; daß unter dem, was der Magier tut, *incredibilia* sein werden, liegt eigentlich schon in den Worten *ad omnia, quae velit.*

[2] Pap. Par. 777, Dieterich, Mithrasl. 18, 10; pap. Berol. I 97—128, 188 ff.

[3] Pap. Lond. 46, 164 ff. K. 168 ff. W.; Acta Apost. apocr. I 166/7; 211, 4. [4] Pap. Berol. I 103—112.

[5] Claudian (III) in Rufin. lib. I 160/1; Cypriani confession. 6.

[6] Suidas s. v. *Πάσης* = FHG III 515, 28; Psellos *π. ἐνεργ. δαιμ.* p. 7 Boiss.; J. Weier, De praest. daem. II 7 p. 104 d. deutsch. Übers. des Joh. Fuglinus, Frankf. 1586.

Ps. Hippocrates[1]: *σελήνην τε καθαιρεῖν*[2] *καὶ ἥλιον ἀφανίζειν*,[3] *χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὄμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν ἄπορον*[4], *καὶ γῆν ἄφορον*[5] *καὶ τἆλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ἐπιδέχονται ἐπίστασθαι.* Ähnlich rühmt der Magier bei Pseudo-Quintilian (decl. X 15; 201, 23 Lehnert) als Hauptstücke seiner Kunst das *revellere sidera mundo, hibernos fluviorum stare decursus iubere.*

Die Macht des Zauberers erstreckt sich dann weiter auf den eigenen Körper, er kann sich unsichtbar machen, wofür uns Rezepte in den Berliner Papyris[6] und andern[7] erhalten sind[8], auch der deutsche Aberglaube kennt eine Reihe verhältnismäßig einfacher Mittel[9]. Dem Unsichtbarmachen steht dem Zweck nach nahe der Gestaltenwechsel[10]. Als Haupt-

[1] De morbo sacro I p. 591 Kühn.

[2] Roscher, Selene u. Verwandtes S. 87 Anm. 344 ff., S. 174 ff.; J. Grimm, Deut. Myth.[4] III 314; Kießling-Heinze zu Hor. epod. V 46; XVII 4. 5. 77; U. Kehr, Quaest. mag. spec. p. 8. 9; M. C. Sutphen, Studies in honour of Gildersleeve, Baltimore 1902 S. 316, 2; Fahz a. a. O. S. 116; R. Dedo, de ant. superst. am., Diss. Gryph. 1904 S. 27/8; Roscher stellt Anm. 344 Theocr. II 36 zu den *καθαιρέσεις*, es liegt aber ein *φυλακτήριον τῆς πράξεως* vor. Zu seiner Sammlung kommen noch hinzu: Apul. Met. II 5, S. 29; III 15, S. 63 Helm. [3] Apul. Met. III 16; I 3 mit Hildebrands Anm.

[4] Vgl. die Charakteristik der Telchinen bei Diodor V 55 und Ov. am. I 8, 10 ff., her. VI 86 ff., met. VII 199 ff.; Apul. met. I 3 S. 3 Helm, 8 S. 8 H. *serviunt clementa* heißt es met. III 15. Auch darf man an das „Wettermachen" der mittelalterlichen und modernen Zauberer erinnern, Burchard von Worms, Corrector 9, S. 86 Friedberg.

[5] Hierher gehören die *frugum illecebrae*, von denen Apuleius de magia Kap. 47 spricht, und ähnliches. Eine entsprechende Übersicht über die Kräfte eines Magiers des Mittelalters gibt Martin Opitzen | Schäfferey | von der Nimfen Hercinie | Gedruckt zum Brieg | In Verlegung David Müllers in Bresslaw 1630 S. 49 ff.

[6] Pap. Berol. I 222a, 248.

[7] Lugd. II S. 189, 18; Lond. 46, 488 K. 502 W.

[8] Vgl. Petron. cena Trim. 63 p. 156, 24 Friedl.; Acta Apost. apocr. I (Lipsius) 63, 4 ff.; Cyranides bei F. de Mély. Rev. archéol. IIIème sér. XII 1888 S. 327; Burchard von Worms 28 S. 94 Friedberg.

[9] Wuttke-Meyer[3] unter „unsichtbar machen", z. B. § 58.

[10] Vgl. Augustin de civ. dei XVIII 18; Acta Apost. apocr. I 130, 131, 194 (Simon Magus); U. Kehr. quaest. mag. spec. 8; W. Kroll, Antiker Aberglaube a. a. O. S. 9 f. (575 f.); L. Radermacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen 1903 S. 107 mit Anm. 2, 108,9; A. Maury, Magie et astrologie

formen werden genannt[1]: *Ποίησόν με γενέσθαι ἐν ὁμοιώμασι πάντων κτισμάτων· λύκον*[2], *κύνα*[3], *λέοντα*[4], *πῦρ*[5], *δένδρον*[6],

p. 51, 1. Für andere Völker: A. Erman, Äg. Religion S. 102; R. Oldenberg, Rel. des Veda 498; J. Grimm, Deut. Myth.[4] II 873; III 316 f.; Wuttke-Meyer, Volks-Abergl.[3] u. „Verwandlung"; P. Herrmann, Nord. Mythol. 1903 S. 68—71, 78 ff., 553, u. „Gestaltenwechsel"; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 267 ff.; J. Weier, De praest. daemon. III 10 p. 166 d. deut. Übers. v. Joh. Fuglinus Frankf. 1586.

[1] Pap. Lugd. II S. 190, 1; vgl. Reitzenstein. Poimandres 22, IV (3) mit Anm. 2.

[2] Hauptstelle für den Werwolf in der Antike ist Petron, Cena Trim. 62, S. 152, 22 ff. S. 288 Friedl. Über den Wolf als chthon. Tier: H. Hirt, D. Indogerm. II 1907, 496, 733; Tylor, Anfänge d. Kultur I 304 ff.; W. Roscher, Abh. d. kön. sächs. Gesell. d. Wissensch. phil.-hist. Klasse XVII 1897 S. 52, 55, 57 ff.; O. Keller, Tiere d. kl. Altert. 1887 S. 164—170; anders Radermacher Jenseits, S. 53, 1. Im Mittelalter erscheint der Teufel als Wolf: C. Meyer a. a. O. S. 247, 269 ff.; Weinhold, Zur Gesch. d. heidn. Ritus, Abh. Akad. Berl. 1896, S. 12 ff.; Wuttke-Meyer[3] § 407 S. 276 ff. mit weiterer Literatur, § 766 S. 480.

[3] In *canes* verwandeln sich die *versipelles* bei Apul. Met. II 22, S. 43 Helm; die Empusa bei Aristoph. Ran. 290 ff., die Erynnien (R. Herzog, Arch. f. Relw. X 1907, 224 f. 5). Auch der Hund gilt als chthonisch-dämonisch: W. Roscher a. o. O. S. 25 ff., 30 ff., 32 ff., 42 ff., 52; L. Deubner, De incubatione S. 39, 40 (mit den Papyrusstellen); G. Loeschke, Aus der Unterwelt, Progr. Dorpat 1888; L. Radermacher, Jenseits 109; G. Weicker, Arch. Jahrb. 1907, S. 105 ff., 110. Ein Hund aus Wachs stellt pap. Par. 1877 ff. den Plagedämon vor. Auf Hekate als Hund kommen wir später: vgl. pap. Par. 1434, 2122, 2813, 2549; de Visser, Die nicht menschengestalt. Götter der Griechen § 266, 189 f. „Schwarze Hunde" im assyrischen Zauberglauben: Fossey, Magie assyrienne p. 401, 14; 403, 24. Die bösen Geister (Pneumat. occ. bei Horst, Zauberbibl. I 140 f.) und ihr Oberster (C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 242) erscheinen auch als Hunde (Pudel im „Faust"), vgl. Wuttke-Meyer[3] S. 509, 10 u. „Hunde".

[4] Hom. δ 456. Der Löwe ist auch Totendämon: Usener, De carm. Iliad. Phoc., Progr. Bonn 1875 S. 33 ff., 38, 43; die Zaubergöttin Hekate heißt auch *λέαινα*: Roscher, Selene u. Verwandtes S. 104; de Visser a. a. O. § 278 S. 199. Im deutschen Zauberglauben tritt seine Verwandte, die Katze, auf: Grimm, Myth.[4] II 873; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. 273 ff.; Wuttke-Meyer[3] S. 511 unter „Kater, Katze"; § 217 S. 160; siehe auch V. Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere 1902 S. 464.

[5] Vgl. Lucian, De morte Per. 1; Mar. dial. 4, 1; Demosth. XXIV; für die Neuzeit: Wuttke-Meyer[3] S. 160 unten.

[6] Hom. δ 458. Radermacher, Jenseits 29. Auch im deutschen Märchen vom „Fundevogel" verwandeln sich die verfolgten Kinder in ein Rosen-

γῦπα [1], *τεῖχος* [2], *ὕδωρ* [3], *ἢ ὃ θέλεις* [4].

Damit sind nicht alle Verwandlungsmöglichkeiten erschöpft, als Mäuse [5], Mücken [6], Wiesel [7] erscheinen die Hexen des Altertums, sie verwandeln andere in Biber [8], Esel [9] und beliebige Tiere [10]. Wie sehr der Magier Macht hat über die Tierwelt, zeigt sein Prunkstück: das Reiten auf einem Krokodil. Der Leydener Papyrus gibt die Mittel dazu an [11], die wir dann den Pankrates im Philopseudes mit Erfolg anwenden sehen; er reitet auf einem Krokodil, geht mitten unter die Bestien und sie umgeben ihn schweifwedelnd [12]. Gerade dies magische Kunststück hat so fest zum eisernen Bestande des Wundertäters gehört, daß es übergegangen ist in die christlichen Mönchsleben, die *vita Serapionis* weiß davon [13]. Ebenso berühmt und stehende Eigenschaft des Magiers ist sein Kampf gegen die Schlangen. Wieder geben die Papyri des 4. Jahrh. n. Chr.

bäumchen mit einem Röschen darauf (Grimms Kinder- u. Hausmärchen; illustr. Ausg., Deutsche Verlagsanstalt, ohne Jahr, S. 126.)

[1] Der Geier ist chthonisch: A. Dieterich, Nekyia S. 47, 4; W. Roscher a. a. O. V Anhang I S. 68 ff.; vgl. S. 82 (Nachtr. z. S. 75); Wuttke-Meyer[3] 165, S. 124. Für die Verwandlung in Vögel überhaupt: Ovid. am. I 8, 13; met. XIV 388 ff.; Apul. Met. II 22 S. 43; III 21 S. 67 Helm, [Lucian] *ὄνος* 4, 12; Lucian. serm. mer. I; Ps. Cypriani confess. 8; J. Grimm, Myth.[4] II 873; J. Hansen, Zauberwahn, Inquis. u. Hexenw., Hist. Bibl. XII 1900 S. 14 ff.; C. Meyer a. a. O. 267 ff.; Wuttke-Meyer[3] §§ 157, 158, 162, 163, 165, 166, 217. [2] Sonst nicht belegt.

[3] Hom. δ 458; Verg. georg. IV 344 ff.

[4] *ἢ ὃ θέλεις* sind Anweisung für den Benutzer des Rezepts, nicht etwa ein Teil der Bitte an den Gott; der Magier wird immer nur in eine, von ihm ausdrücklich gewünschte Gestalt verwandelt.

[5] Apul. met. II 22 S. 43 Helm; Wuttke-Meyer[3] § 168 S. 124,5.

[6] Apul. ebenda; L. Blau, Altjüd. Zauberw. 1898 S. 45 f.; J. Oestrup, Smintheus, Orient. Studien f. Th. Nöldeke 1906 II 865 ff.; de Visser, Die nicht menschengest. Götter der Griechen § 218 S. 158; § 219 S. 160; W. Wundt, Völkerspych. II 2 1906 S. 76; S. Wide, Lakon. Kulte 119.

[7] Wuttke-Meyer[3] § 170 S. 126. [8] Apul. Met. I 9 S. 8 Helm.

[9] Ebend. III 24 S. 70, [Lucian] *ὄνος* 13, 14.

[10] Ebend. II 5 S. 29 H., [Lucian] *ὄνος* 4; vgl. U. Kehr, Quaest. mag. spec. 9, 2. 3; Pauly, Realenz. IV 1404. [11] Pap. Lugd. II S. 190, 11.

[12] Lucian, Philops. 34; Wiedemann, Her. II. Buch S. 301; Reitzenstein, Hellen. Wundererzählungen 1906 S. 5, 3.

[13] Vgl. Reitzenstein a. a. O. S. 74; bekannt ist die Benutzung dieses Motivs in Scheffels Ekkehard Kap. III gegen Ende.

die Rezepte[1] denen bis ins 2. Jahrh. vor Christus zurückgehende literarische Belege zur Seite stehen. Die marsischen Schlangenbeschwörer kennt Lucilius[2], dann geht die Linie über Tibull[3], Ovid[4], Vergil[5], Petron[6], Silius Italicus[7] zu Lucian[8], dessen *Βαβυλώνιος ἢ τῶν Χαλδαίων* mit einer *ἐπῳδή* Schlangenbisse heilt und mit „heiligen Namen" alle Schlangen, die auf einem Grundstück hausen, herbeizwingt, wie auch in den Papyris mit „heiligen Namen" gearbeitet wird; auch Pseudo-Quintilians Magier rechnet das *rumpere serpentes* zu den *πράξεις*, die ihm keine besondere Arbeit machen[9]; in der Wunderliteratur der orphischen Lithika[10] und des Pseudo-Democrit *περὶ συμπαθειῶν*[11] fehlt der Zug nicht. Den gleichen Nachweis der beständigen Wiederkehr einer bestimmten Äußerung der *incredibilis vis cantaminum* hat Reitzenstein für das *δεσμόλυτον*, das Lösen von Gefangenen, geführt[12]: *λυθή-*

[1] Pap. Lugd. II 189, 11; 188, 12f.

[2] XX v. 575 Marx; vgl. Marx' Ausgabe Bd II 214.

[3] I 8, 20. [4] Met. VII 203ff.

[5] Ecl. VIII 70 mit Servius.

[6] III 301. [7] Sat. 134, S. 101, 22 Büch.

[8] Philops. 11, 12; R. Reitzenstein, Hell. Wundererz. S. 3/4; U. Kehr, Quaest. mag. spec. 9, 4. 5; Acta Apost. apocr. II 2, 57. 7.

[9] Ps. Quint. decl. X 15. S. 201, 21ff. Lehnert; vgl. auch bei andern Völkern: Atharvaveda Bd. VII p. 242, 289, 323, 425; VIII 575ff. Lanman; Ludwig, Rigveda III 342; Psalm 57 (58) 5. 6, Nowack, Handkommentar II. II (Baethgen) S. 172/3. Aus später Zeit (1505) berichtet das opusculum de sagis maleficis Martini Plantsch (Hansen, Quellen z. Gesch. d. Hexenw. 1901 S. 260, 30): *Conantur colligere in unum locum et in eodem conservare vermes atque serpentes varie dispersos quemadmodum legimus de Zaroes et Arphaxat magis in legenda Simonis et Jude, de quibus dicitur, quod suis incantationibus adduxerunt serpentes magnumque draconem.*

[10] V. 48ff. 338ff. Abel.

[11] § 16 p. 5, 14 Gemoll; Weidlich, Sympathie u. Antipathie S. 35—39; R. Reitzenstein, zwei hellen. Hymnen, Arch. f. Relw. VIII 1905 S. 181/2; für das Deutsche: K. Weinhold, Bedeutung d. Haselstrauches, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde XI 1901 S. 7f.; C. Meyer a. a. O. S. 81f.

[12] Pap. Lond. 46, 488 K. 502 W.; Berol. I 101; Lugd. II 190, 19ff.; Acta Apost. apocr. II 2, 273. 5. Judas erscheint dem Gefangenenwärter als *μάγος*, weil ihm des Nachts Gott die Fesseln der Gefangenen zu lösen die Macht gegeben. S. auch Gaster, Sword of Moses S. 180,1; Weidlich, Sympathie S. 63; Reitzenstein, Hellen. Wundererz. 51; 120, 1; 121/2; für

τω[σ]αν οἱ δεσμοὶ τοῦ δεῖνα καὶ ἀνοιγήτωσαν αὐτῷ αἱ θύραι καὶ μηδεὶς αὐτὸν θεασάσθω· τεκμήριον δὲ ὅτι γείνε[ι]αι· δήσας δέ τινα πανδέτην (vgl. Dieterich z. d. Wort) ἔνκλεισον εἰς οἶκον καὶ ἔξω στὰς λέ[γε] τὸν λόγον ὀκτάκις ἢ ἑπτάκις οὕτως· (folgt der Spruch). ἐπὰν τοῦτον τὸν λόγον [εἴπῃς] καὶ λυθῇ, ἐπίλεγε ταῦτα, ἵνα αἱ θύραι ἀνυγῶσιν (Zauberworte)· ἄγε, εἴσελθε καὶ λῦσον τὸν δεῖνα καὶ δὸς αὐτῷ ὁδὸν ἐξόδου [σεσεν]γεν βαρβαραγγης, ὁ διαλύων πάντα τὰ δεσμὰ καὶ διαλύων τὸν περικείμενον [σίδηρ]ον τῷ δεῖνα . . . . ὅταν δὲ ῥαγῇ τὰ δεσμὰ λέγε· εὐχαριστῶ σοι, κύριε (pap. Lugd. I. V 21 ff.). Ganz analog kehren in den magischen Vorschriften wieder die θυμοκάτοχα πρὸς βασιλεῖς ἢ μεγιστᾶνας (pap. Lugd. II 188, 17; I. VI 3; Par. 2167 ff.; Lond. 124, 24 K. W.; Griffith-Thompson, pap. col. XI S. 85 (17); XV S. 109 (24) ff.[1]; cod. Laur. plut. 28, 13 fol. 171^{v}, Codd. astrol. I S. 13; 28, 14 fol. 102^{R} ib. S. 24. Man könnte die Beispiele für die Macht des Magiers beliebig vermehren, reden vom Feuerlöschen (pap. Lugd. II 191, 3) vom Gehen auf dem Wasser[2], vom Senden von Träumen[3], Herbeiholen Abwesender[4], von zauberischer Beeinflussung des Willens Lebender[5], der Seelen Toter[6]; doch das Eingehen auf all diese Einzelheiten würde unsere Erörterung übermäßig dehnen. Was sich so im allgemeinen ein Magier versprechen darf, faßt sehr kurz zusammen die schon oben erwähnte Stelle pap. Par. 2167 ff.: ἔσῃ γὰρ ἔνδοξος πιστικὸς (vgl. Ps. Lucian Demonax 23) καὶ δαίμονας (vgl.

---

spätere Zeit: Beda, Hist. eccl. IV 22; Kopp, Pal. crit. III Pars I Kap. V S. 73; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 257; Mogk in Pauls Grundriß d. germ. Phil. III S. 405; Tylor, Anfänge d. Kultur I 153 f.

[1] Die eigentliche Zauberformel ist hier griechisch geschrieben im demotischen Text.

[2] Pap. Ber. I 120; Lucian Philops. 13; Sword of Moses ed. Gaster a. a. O. S. 189, 125; 192, 3; Reitzenstein, Hellen. Wundererz. S. 125; dieser Zug erscheint auch in der ausführlichen Liste von Zauberstücken, die Ps. Cyprian confess. 12, Ende gibt.

[3] Pap. Par. 2447 ff.; Lugd. II 191, 15; Gaster, Sword of Moses S. 185, 70; das tun für gewöhnlich nur Götter.

[4] Pap. Lond. 121, 300 K. 309 W.; Hippol. ref. VI 29.

[5] Audollent, Def. tab. no 217; pap. Lugd. II 187, 24; 193, 11; Lond. 46, 488.

[6] Lugd. II 190, 5; Apul. met. I 8; II 28 f.; IV. Kön. 4, 33 4; Erman, Ägypt. u. äg. Leben II 500; Herrmann, Nord. Myth. S. 304; Frazer, The golden bough^{2} 1, 261 ff.

pap. Par. 1227 ff., 1243, 1253, 1262, Lond. 46, 120 K., 125 K.) *καὶ θῆρας ἀποπέμψει* (siehe oben S. 54), *φοβηθήσεταί σε πᾶς, ἐν πολέμῳ ἄτρωτος ἔσῃ, αἰτήσας λήμψει, ἐπιχαρὴς ἔσῃ* (pap. Lugd. I. XII 15), *ἀλλαχθήσῃ, ἧς δ' ἂν παράψῃ γυναικὸς ἢ ἀνδρὸς φιληθήσει· ἔνδοξος, μακάριος ἔσει, κληρονομίας ἕξεις, εὐτυχήσεις, φάρμακα νικήσεις, καταδέσμους ἀναλύσεις καὶ ἐχθροὺς νικήσεις*[1]. Eine andere Seite der Macht des Magiers, die des Eusebius Urteil berechtigt erscheinen läßt, daß er *πάντα πράττει αἰσχροῦ καὶ ῥυπαροῦ κέρδους χάριν*[2], bietet pap. Lond. 121, 31 K. 32 W.[3]: *ἔδοσάν μοι χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ τροφὴν πᾶσαν ἀδιάλειπτον· διάσωσόν με πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίων καὶ βασκοσύνης πάσης καὶ γλωττῶν πονηρῶν, ἀπὸ πάσης συνοχῆς, ἀπὸ παντὸς μίσους*[4]. Die hier erwähnten *γλῶτται πονηραί* leiten uns über zum nächsten Abschnitt.

Kap. 26 S. 31, 11 ff. Helm:

Enimvero qui magum qualem isti dicunt in discrimen capitis deducit ... quibus scrupulis, quibus custodibus perniciem caecam et inevitabilem prohibeat? Nullis scilicet; et ideo id genus crimen non est eius accusare, qui credit.

Dieser Satz geht hauptsächlich auf den Prozeßzauber. Er kann entweder so ausgeübt werden, daß man sich auf magischem Wege *facundia* verschafft[5] so, daß *aliqua ratione*[6] *aliquis iudices cogat, ut causam sibi adiudicent.* Dabei kann die Person des Gegners völlig aus dem Spiel bleiben[7]. Weitaus

[1] Ähnlich 2623, 2437; Pap. Mimaut 269 ff. (einzelne Verbess. dazu bei Wessely im Progr. Hernals 1889); Lond. 125, 23 ff.; 122, 4 ff. Die gleichen *mirabilia* kehren zum Teil wieder bei Lucian Alex. 5. 24.

[2] Dem. ev. III 6 (III 188, 31 ff. Dind.).

[3] Pap. Lond. 122, 31 K. 32 W.; vgl. Wilcken, Gött. gel. Anz. 1894, Nr. 9 S. 731.

[4] Ähnlich Lugd. I. VIII 11, 19; Wesselys Indices s. v. *φυλακτήριον*. Euseb. praep. ev. V 8, 193 a. b (I 225, 1 Dind.).

[5] Siehe oben zu Kap. 4 S. 18.

[6] *Zachariae scholastici vita Severi Antiocheni* (etwa 514 n. Chr.), Append. codd. astrol. II S. 80. Wir erfahren da ausdrücklich, daß diese Rezepte in Büchern schriftlich niedergelegt waren.

[7] Z. B. cod. Vindob. phil. gr. 108 fol. 29 (Codd. astrol. VI 1): *Μιχαὴλ εἰ βούλει βοήθειαν ὑπὸ ἄνακτος ἢ κοιράνου ἢ τινῶν τῶν ἐκ δήμων*

die häufigere Art, deren Reste uns seit dem 4. Jahrh. v. Chr. erhaltend sind [1] und die auch hier gemeint ist, besteht in der Verfluchung des Gegners und seiner Fähigkeit, erfolgreich zu reden. Auch hierfür einige Beispiele aus der Zauberliteratur [2]. Pap. Lond. 46, 321 K.: *Καταδεσμεύω τὸν δεῖνα πρὸς τὸ δεῖνα· μὴ λαλησάτω, μὴ ἀντισπάτω, μὴ ἀντειπάτω, μή μοι δύναιτο ἀντιβλέψαι ἢ ἀντιλαλῆσαι, ὑποτεταγμένος δέ μοι ἤτω ἐφ' ὅσον οὗτος ὁ κρίκος κέχωσται· καταδεσμεύω αὐτοῦ τὸν νοῦν καὶ τὰς φρένας, τὴν ἐπιθύμησιν, τὰς πράξεις, ὅπως νωχελὴς ᾖ πρὸς πάντας ἀνθρώπους.* In diese Reihe gehören auch die *γλῶτται πονηραί*, die am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnt wurden [3], und die Aufforderung an *πᾶν πονηρὸν πνεῦμα καὶ πᾶν σῆμα* im *φυλακτήριον* des Moses [4]: *ἐνοικήσητε εἰς τὴν τοῦ ἐχθροῦ οἰκίαν καὶ ἐμφράξητε καὶ χαλινώσητε τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μὴ δύναται κατ' ἐμοῦ λέγειν τι.* Besonders hat die Astrologie für diese Zwecke herhalten müssen. Eine ganze Anzahl Rezepte sind vorhanden [5], von denen zwei im Wortlaut mitgeteilt seien: *ῥέξον εἴδωλα β′ μετὰ κηροῦ ἁγιασμένου ἐκείνου καὶ βάλλε εἰς αὐτὰ (αυτην cod.) σίδηρον [6] εἰς τὴν κεφαλὴν † καὶ ἡ δική σου ας*

---

anders Append. codd. astrol. VI S. 75, 28 ff.); Cyranides *H* 20 p. 22; *Θ* 7 p. 23; *K* 14 p. 25 Mély; G. Kropatschek, De amulet. ap. ant. usu, Diss. Gryphiae 1907 S. 16 ff.; Arbatel, De magia veterum 1686, p. 39; vgl. Wuttke-Meyer [3] § 627 S. 406 Anfang; Kauśika-Sutra 38, 17—21, S. 130/1 ed. Caland a. a. O.

[1] R. Wünsch, Def. tab. praef. V col. 2, VIII 2 und Tafeln Nr. 37—39, 65, 66, 94. 103 a, 106 a, 107; Ziebarth, Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1899 S. 120/1; Audollent, Def. tab. p. XXXVI sqq., LXXXIX, XC; Tafeln 18, 22—35, 37, 39, 43/4 (dazu Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 1905 Sp. 1075) 49, 60-63, 66, 67. 77, 87—90, 93, 95, 101 (Wünsch. ebenda) 111, 112, 134 (?), 192, 218—226, 302, 303, Index VI p. 474—86; V a p. 471 ff.

[2] Vgl. pap. Lond. 124, 24 K. W.; Lugd. II 197, 4. [3] S. 56.

[4] R. Reitzenstein, Poimandres S. 292 ff. aus cod. Paris. gr. 2316; unsere Stelle dort S. 295, eine ähnliche in der Anmerkung.

[5] Codd. astrol. I S. 30/1 (Laur. Plut. 28. 14 fol. 234, 236 V; 28, 33 fol. 50 S. 44; III (Mediol.) Append. S. 44, 18 sqq., VI (Vindobon.) Append. S. 61, 10 ff., 13 ff.

[6] Was das Eisen soll, ist nicht ganz klar, vielleicht ist *αὐτὴν* doch richtig, wenn man annimmt, daß *τὴν εἰκόνα* vorschwebt, dann könnte nur das Bild des Gegners gemeint sein und das Eisen ein Nagel, der in sein Hirn getrieben wird.

ενι μεγαλοτρ' † καὶ γράψον τὰ ὀνόματα πατρὸς καὶ μητρός σου[1] *καὶ τὰς χαρακτῆρας Ἄρεως καὶ Διός, καὶ ἐπὶ τοῦ ἀντιδίκου τῆς εἰκόνος γράψον τὸ ὄνομα τοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς μητρός του*[1]*, καὶ τὰς χαρακτῆρας Σελήνης καὶ Κρόνου*[2] *καὶ τὰ ὀνομάτα Λέοντος καὶ Τοξότου*[3]*· καὶ χῶσον ἔνθα εἰσίν, καὶ ἔλθῃ εἰς ὑπόκλισιν ὁ ἀντίδικος*[4]. Eine andere Form benutzt zu gleichem Zweck das *incantamentum* im Appendix zum Catalogus codd. astrol. VI S. 84 unten: *Ὁμοίως γράφε εἰς χάρτην ἀγέννητον βεβρεγμένον καὶ δέσον εἰς δεξιάν σου χέρα· Μωσῆς καὶ Ἀαρὼν ἦλθεν εἰς πραιτόριον μετὰ ἐμοῦ τοῦ δεῖνος. ὁ ἅγιος Δανιὴλ ὁ τὰ στόματα λεόντων χαλινώσας δῆσον καὶ βούλλωσον τὰ στόματα τῶν κακῶν ἀνθρώπων τοῦ ἀντιδίκου τοῦ δεῖνος . . . καὶ ὡς πέπτουντει πολλὰ ὑποκάτω τοῦ ἀετοῦ καὶ τὰ ξῶα ἀπὸ τῶν φόβων τῶν λεόντων, οὕτως ποίησον τοὺς ἀντιδίκους τοῦ δεῖνος.* Hier ist der Verweis auf 2. Mos. 5. 1 und Dan. VI 16 ff. nötig; es ist die Form der *historiola* im Zauber. Moses und Aron haben den Pharao und seine Ratgeber mit Wort und Tat überwunden, Daniel hat durch sein Gebet der Gefräßigkeit der Löwen geboten: so soll der Spruch die Wut des Gegners und seine Gründe zunichte machen.

Eben wegen der Häufigkeit dieses Prozeßzaubers[5], den Apuleius und seine Gegner offenbar wohl kannten, ruft er ihnen die Gefährlichkeit des Unternehmens ins Gedächtnis zurück, einen Magier anzuklagen, wenn man nicht selber durch wirksame *φυλακτήρια* geschützt ist oder aber die ganze Magie für Schwindel hält, was natürlich der nicht tut, der jemanden wegen Magie anklagt. Aus solchen Gründen läßt auch Pseudo-Quintilian[6] seine Matrone vor Gericht nur in

[1] Vgl. oben S. 24.

[2] Die Konjunktur von *Σελήνη* u. *Κρόνος* bewirkt *ἐχθρῶν καθαιρέσεις* nach codd. astrol. IV S. 175, 15.

[3] Die Symbolik ist wohl die, daß der Löwe den Gegner fressen, der Schütz ihn erlegen soll.

[4] Codd. astrol. III (Mediol.) App. S. 46, 22 ff.

[5] Vgl. Cicero, Brutus 60 § 217; Ps. Cypriani confess. 7: *Καὶ πᾶσι συνηρχόμην, . . . τοῖς δὲ τὸν ζῆλον τρέπων εἰς τοὺς ἐναντίους ἢ τοὺς ἐναντιουμένους ὑποτάσσων.*

[6] Pseudo-Quintil. declam. X an mehreren Stellen. Der Zauberer wird immer als Werkzeug des Gatten gefaßt und die Schuld durchaus auf jenen geschoben. Außer der Furcht vor der Rache des Magiers liegt zu solchem Verhalten kein Grund vor.

sehr vorsichtigen Wendungen von dem Magier reden, man merkt, sie mißbilligt dies Treiben, hütet sich aber, zum persönlichen Angriff auf den Zauberer vorzugehen.

Es erübrigt noch, den Ausdruck *pernicies caeca* zu erklären, denn daß der Magier die von ihm verhängten Strafen für *poenae inevitabiles* hält, bedarf wohl keiner weiteren Belege.

Der gleiche Begriff kehrt mit den Worten *clandestina supplicia* umschrieben im Codex Justinianus[1] wieder. Wir müssen ihn darauf beziehen, daß der Verfluchte gar nicht wissen konnte, wer ihm verwünscht hatte und wie es geschehen war[2]; denn der Zauberer verbirgt die Zaubermittel oder vernichtet sie, er schickt unsichtbare Dämonen als Plagegeister[3] oder, wenn es ihm beikäme, selbst sich an dem Gegner zu rächen, so kann er sich dazu unsichtbar machen[4]. Jedenfalls wird die Rache den Kläger treffen, ohne daß er sich dagegen zu wehren vermöchte, selbst wenn er erraten könnte, wer sie ihm auf den Hals geschickt hat; er kann nur durch Gegenzauber wirken, müßte also das gleiche Verbrechen begehen, dessen er jenen geziehen.

Auch hier mögen einige Beispiele für die Art Platz finden, wie der Zauberer solche *clandestina supplicia* verhängt.

Der Feind wird unter Umständen verwandelt[5] oder durch Zauber aus dem Lande gejagt[6], meist aber hat man sich damit zufrieden gegeben, durch symbolische Bestattung des Feindes ihn den Unterirdischen zur Qual auszuliefern[7], die bis zum

---

[1] Valentinian im cod. Justinian. VIIII 18, 9.

[2] Der Name des Verfluchenden steht selten auf den def. tab., Audollent p. XLIV sqq.: damit der Fluch ihn nicht mittrifft. Auf diese Weise ist aber auch verhütet, daß im Falle der Auffindung einer Fluchtafel der Urheber festgestellt werden kann.

[3] Pap. Ber. I 186 f.; Lugd. I. V 22; XV 21. Maspero Contes populaires de l'Égypte ancienne S. 143 ff.

[4] Pap. Ber. I 222 a ff., 247 a ff.; Pauly, Realenz. IV 1380; pap. Lugd. II 182, 12 ff.

[5] Apul. met. I 9 S. 8; II 5 S. 29 Helm; [Lucian] *ὄνος* 4.

[6] Apul. met. I 10 S. 10 Helm.

[7] Das wird für die Def. tab. aus den Fundumständen klar; vgl. auch R. Wünsch, Eine antike Rachepuppe, Philolog. LXI 1902 S. 26 ff. Für andere Völker: Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber a. a. O. § 91. S. 177; Oldenberg, Rel. d. Veda S. 504; Fossey, La magie assyr. S. 78. Für die

Tode (Theocr. II 159 ff.) oder so lange dauerte, bis der Zauber aufgefunden war, der entweder aus einem Fluchtäfelchen oder einem rohen Bild des Gegners bestand. Diese dadurch verursachte ἐπακτὸς πημονὴ ἐχθρῶν τινος, wie sie die Amme der Phaedra (Eur. Hippol. 318) nennt, hat uns Horaz beschrieben (Epod. XVII 21 ff.); er hat Canidia öffentlich bloßgestellt und nun

fugit iuventas et verecundus color
reliquit ossa pelle amicta lurida
tuis capillus albus est odoribus[1]
nullum a labore me reclinat otium
urguet diem nox et dies noctem neque est
levare tenta spiritu praecordia.

Orte der Aufbewahrung: Reitzenstein, Poimandres S. 294, 3; Kauśika-Sutra 48, 4 p. 167 Caland; Jastrow, Religion Bab. u. Ass., Deutsche Ausg. I S. 311.

[1] Die *odores* sind doch wohl die ἐπιθύματα der Hexe, nicht, wie Kießling-Heinze annehmen, verhexte Pomaden.

DRITTER ABSCHNITT

Die Verteidigung wegen der angeblich zu magischen Zwecken verwendeten Fische

Kap. 29 S. 33, 26 H.— 42 S. 49, 2 H.

Der Tatbestand dieses angeblichen ersten Zaubereiverbrechens ist folgender:

Apuleius hat Fischern[1] und auch sonst Leuten[2] den Auftrag gegeben, nach bestimmten Fischarten[3] zu fahnden und hat für jedes ihm überbrachte Exemplar einen ziemlich hohen Preis geboten[4]. Die Ankläger wollen nun wissen, daß unter diesen von Apuleius gesuchten *pisces* zwei *res marinae* gewesen seien, deren Namen zugleich Bezeichnungen der menschlichen Geschlechtsteile sind[5]; als dritte Art Fische, die Apuleius gesucht und erhalten habe, nannten sie den als Giftfisch bekannten *lepus marinus*[6]. Indem man nun die Tatsache, daß Apuleius für hohe Preise Seetiere kaufte, die er nicht zur Mahlzeit[7] brauchte, sondern zerlegte[8], mit dem über die Art und Namen dieser Gattungen umlaufenden Gerücht und weiter mit der Tatsache verband, daß Pudentilla wieder alles Erwarten eine Ehe mit Apuleius eingegangen war, so kam man zu dem Schluß, Apuleius habe in den Seetieren mit den verdächtigen Namen nichts anderes als Mittel für

[1] Kap. 29 S. 33, 29 Helm. [2] 33 S. 39, 19. [3] 33 S. 39, 10. 11.
[4] 29 S. 33, 29; 34, 6 al. [5] 33 S. 39, 15 ff.
[6] 33 S. 39, 4; S. 40; S. 47, 9 ff. [7] 29 S. 34, 7. [8] 40 S. 46, 20.

Liebeszauber erworben und darum auch die sonst nicht sehr begehrten Fischarten so gut bezahlt.

Unsere Rede bestreitet den Liebeszauber[1], bestreitet die *impudica nomina*[2] und die Behauptung, der eine Fisch sei ein *lepus* gewesen, bestreitet sogar die magische Verwendung von *res marinae* im weitesten Sinne überhaupt[3]. Das Ganze wird für boshafte Mißdeutung naturwissenschaftlicher Studien ausgegeben[4]. Diese naturwissenschaftlichen Studien erklären nun zwar das *quaerere* wie das *proscindere* der Fische und *res marinae*, lassen aber die Frage offen, wie die Gegner auf die zauberische Verwendung der Tiere und auf die obszönen Namen verfallen konnten, wenn die Fische überhaupt in der Magie, besonders im Liebeszauber, nichts zu suchen haben.

Wir werden demnach in der Behandlung der folgenden Kapitel auf die Rolle der Fische und *res marinae* im Zauber, besonders im Liebeszauber zu achten haben.

Kap. 29 S. 34, 10 ff. Helm:

Quis enim ab illis obsonare audebit, si quidem statuitur omnia edulia quae de penso parantur non cenae, sed magiae desiderari?

Die Vorschriften der Papyri lehren uns im Gegensatz zu Apuleius' Phrase, daß die *edulia* ganz wohl in der Magie ihren Platz haben; allerdings kann man nicht sagen, daß es überwiegend teuere Speisen seien. Der Magier muß nach den Papyrusrezepten den Gott oder Dämon, der seinen Beschwörungen gefolgt ist, bewirten: κατάκλινον αὐτὸν (sc. τὸν πάρεδρον) . . . . παράτιθω αὐτῷ ἐξ ὧν μεταλαμβάνεις βρωτῶν καὶ ποτῶν lesen wir im pap. Berol. I 168[5], παντοῖα φαγήματα werden für den Gott bereitgehalten[6]. Auch im Liebeszauber fehlt die Verwendung von Speisen nicht ganz, πότιμον καὶ βρώσιμον λαβὸν beginnt der Zauberer des pap. Lond. 124, 1 K. W. sein Treiben; der τυρὸς ἅγιος tritt in einer πρᾶξις zum Ent-

[1] Kap. 30 S. 35, 2 Helm. [2] 34 S. 40, 10.

[3] 32 S. 38, 3 ff. [4] 36 S. 41, 16 ff.

[5] Vgl. ebenda 23, 28; Pap. Lond. 46, 218 K.; Griffith-Thompson, Pap. col. II 31 (28)—33 col. III (1).

[6] Pap. Berol. I 85; pap. Lugd. I. I 22; II 204, 2 werden τραγήματα „Leckerbissen" genannt.

decken von Dieben auf[1]; *καταλιπὼν ἀπὸ τοῦ ἄρτου οὗ ἐσθίεις ὀλίγον καὶ κλάσας ποίησον εἰς ἑπτὰ ψωμούς, καὶ ἐλθὼν ὅπου ἵρωες ἐσφάγησαν . . . λέγε τὸν λόγον εἰς τοὺς ψωμοὺς καὶ ῥῖπτε* fängt ein von Fahz neu herausgegebener Zaubertext an[2], der die Totengeister zur Peinigung eines Mädchens aufruft. Die *ἄρτοι ψωμοί* dienen dabei den toten Seelen als Speise, wie in dem zugehörigen metrischen *λόγος*[3] deutlich ausgesprochen ist: *φθιμένοις, ἀώροις, βιομόροις πέμπω τροφάς . . . ἐκ τῆς τροφῆς ἐμαυτοῦ καταλείψανα.*

Als *edulia* müssen schließlich auch die Spenden von Milch, Honig und Wein gerechnet werden, die auch im Zauber zur Totenbeschwörung[4] und bei Götteranrufungen nicht anders als auch in den Begehungen der Staatsreligionen dargebracht werden[5] (pap. Lugd. I. VII 4; Par. 2192, 908, 2681; Lugd. II 179, 7; 181, 2ff.; Lond. 121, 192 K. W., 644 K. 710 W.).

Kap. 30 S. 34, 22ff. Helm:

Sed, oro te, qui pisces quaerit, magus est? Equidem non magis arbitror quam si l e p o r e s quaererem vel a p r o s vel a l t i l i a.

Es scheint wirklich kein Beispiel zu geben, daß Teile von Hasen im Zauber erwähnt würden. Abergläubische Vorstellungen knüpfen sich genug an ihn, er hilft gegen Podagra[6], gilt als Schönheitsmittel[7], steht auch zum weiblichen Geschlechtsleben seiner Fruchtbarkeit wegen in Beziehung[8], aber

[1] Das mittelalterliche Gottesurteil kannte den Brauch, dem Verdächtigen geweihten Käse zu essen zu geben; war er der Dieb, so konnte er den Bissen nicht schlucken. Ähnlich noch heute im Aberglauben; Wuttke-Meyer[3] § 350 S. 243.

[2] De poet. rom. doctr. mag. S. 167ff. nach pap. Par. 1390ff.

[3] V. 8, 12 Fahz.

[4] Vgl. Fahz a. a. O. S. 114; L. Deubner, De incub. S. 45/6; C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, S. 56, 35; B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen 124, 125, 127.

[5] Wesselys Indices u. *μέλι, γάλα, οἶνος* (*ἀθαλάσσιος, Αἰγύπτιος, Μενδήσιος, προπάλαιος*).

[6] Plin. n. h. XXVIII 220; vgl. O. Schrader, Reallex. d. idg. Altert. 1901, S. 335 „Hase".

[7] Plin. l. c. 260; Friedländer zu Martial V 29 (S. 404); Lampr. Alex. Sev. 38.

[8] Plin. n. h. XXVIII 248; Psellos, Lect. mirab. S. 144, 3 (Westermann, Paradox. Gr.); vgl. O. Lenz, Zoologie der alten Griechen u. Römer

die eine Stelle, wo man vermuten könnte, daß er im Liebeszauber angewandt worden sei, ist zu wenig deutlich, um sichere Schlüsse zu gestatten[1]; es kann der Satz auch einfach bedeuten, daß man das Tier als erotisches Reizmittel genossen habe. Auch der *lepus marinus* hat, soweit man sehen kann, mit Zauber und Liebeszauber insbesondere nichts zu tun[2].

Das zweite der hier genannten Tiere, der Eber, spielt in der Medizin eine ziemliche Rolle[3], wird auch mit dem Hasen als Leckerbissen genannt[4], aber, was uns wichtiger ist, er ist uns auch im Zauber bezeugt. Pap. Lond. 121, 191 W. K. gibt die Anweisung: *Φιλτρ]οκατάδεσμος αἰώνιος· χολῆς κάπρου, ἅλὸς ἀμμωνιακοῦ, μέλιτος Ἀττικοῦ ὁμοῦ τρῖψον καὶ χρῖέ σου τὴν βάλανον.* Er hat also im Liebeszauber seine Stelle gehabt[5].

Altilia schließlich sind Mastvögel, neben dem *lepus* als Delikatesse aufgeführt von Petron 36. Wollte man hier dem Apuleius nicht recht geben, so müßte man sie gerade mit den *aves* und *gallinae* gleichsetzen, die Apuleius im magischen Opfer verwandt haben soll[6]. Das hieße Haare spalten; aber der Fall des *aper* zeigt doch, daß gegenüber den Angaben des Apuleius über Vorkommen bestimmter Objekte im Zauber Vorsicht geboten ist.

Kap. 30 S. 34, 24 ff. Helm:

An soli pisces habent aliquit occultum aliis, sed magis cognitum? Hoc si scis quid sit, magus es profecto; sin nescis, confitearis necesse est id te accusare quod nescis.

S. 156; Rieß bei Pauly-Wissowa I Sp. 71, 41—58 („Aberglaube"): Wuttke-Meyer[3] § 171, S. 126; § 270, S. 200; A. Hellwig, Verbrechertalismane. Groos' Archiv f. Kriminalanthrop. u. Kriminalistik XXV 1906 Heft I/II S. 78/81.

[1] Philostrat. imag. II 303, 30 ff. Kayser, 304, 4 ff.: *Οἱ δὲ ἄτοποι τῶν ἐραστῶν καὶ πειθώ τινα ἐρωτικὴν ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ λιγῷ*) *κατέγνωσαν βιαίῳ τέχνῃ τὰ παιδικὰ θηρώμενοι.*

[2] Mehr von ihm zu Kap. 33 S. 39, 4 H.

[3] Die Stellen aus Plin. XXVIII stehen beisammen im Thes. ling. lat. II 210, 23—35. Weitere Verweise in der Mayhoffschen Ausgabe an den betr. Stellen.

[4] Martial VII 78, 3; Friedl. z. d. Stelle S. 513.

[5] In die gleiche Sphäre führt vielleicht die Notiz des Artemidor Oniroer. II 12 p. 105, 5 H., daß der Eber *γυναῖκα σημαίνει.*

[6] Kap. 47 S. 55, 1.

Der Satz ist in unserm Zusammenhang nichts weiter als ein geschicktes Dilemma, bezeichnet aber gut die Geheimniskrämerei, mit der sich die Magie umgab. Besonders in bezug auf Mitteilung der magischen *πράξεις* bestanden und bestehen zum Teil noch heute die strengsten Vorschriften[1]. *Ὄμνυμί σοι θεούς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν, μηδὲ μὴν ἐπὶ τοῦ εὐχεροῦς πράττειν, εἰ μή πώς σε πρᾶγμα ἀναγκαῖον ἐπείξῃ*[2] lautet eine diesbezügliche Vorschrift; ein Eid wird dem Schüler abgenommen, daß er nichts verraten wolle: *Προτίθημι δέ σοι τὸν ὅρκον τὸν κατὰ βίβλων*[3] *προκείμενον· ἐπιγνοὺς γὰρ τῆς βίβλου τὴν δύναμιν κρύψεις*[4], *ἀνεύρετον ποίησον τὴν βίβλον*[5], *ἐν ἀποκρύφῳ ἔχε ὡς μεγαλομυστήριον*[6], *μηδένα δίδασκε*[7] lauten die Vorschriften der *clandestinae artes*[8]; *ἀμετάδοτος* ist auch der magische Brief an König Ostanes, den der pap. Par. 256 überliefert. Daß solche Vorschriften gefährdet wurden, wenn man die betreffenden Rezepte aufnahm in Sammelbücher, wie es die Papyri sind, machte der Naivetät der Magier weiter keine Sorge, sie schrieben sogar ruhig die Flüche mit ab, die auf den Verräter der „Mysterien" herabgerufen wurden[9].

Ausgenommen von diesen Bestimmungen ist die Weitergabe der Geheimwissenschaft im eignen Geschlecht. So schreibt Harpokration *πρὸς τὴν οἰκείαν αὐτοῦ θυγατέρα* mit

[1] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 51 ff. mit Anm.; ders. Abraxas S. 162; Hubert, Magia bei Daremberg-Saglio III 2 p. 1510. Die Astrologie geht parallel in dieser Frage: Fr. Cumont, Les religions orientales p. 205, 206, 312. — Tiridates hätte nach Plin. n. h. XXX 17 den Nero nicht um ein Königreich in die Magie einweihen mögen. Für die Neuzeit: Semiphoras Salomonis Regis (zitiert oben S. 38, 4) p. 11; Arbatel, De mag. veterum (s. ebenda) aphorismus 1 S. 8; 39, 6 S. 30.

[2] Pap. Par. 851; *τους ευχερους* Pap., corr. Kroll.

[3] *βιβλον* Pap., corr. Wünsch.

[4] Pap. Lugd. II S. 194, 4. Der Pap. hat *προτιθειμαι*. — Analog gibt Empedokles frg. 111 (Diels, Vorsokr. I² S. 204) die großartigsten Kräfte seiner Kunst *μοίνῳ σοι*, dem Pausanias (dazu Diels S. A. B. 1898, 407 ff.; Nestle, Philol. 1906 S. 545 ff.).

[5] Pap. Lugd. II S. 187, 18. [6] Lugd. I. X 9 [7] Par. 1872.

[8] Den Ausdruck braucht Arnob. adv. nat. I 43; vgl. auch die *arcana* bei Ps. Quint. decl. X 15, p. 201, 19 Lehnert.

[9] Par. 2475 ff.

der Mahnung, das Buch nicht „unverständigen Männern“ [1], sondern nur den eigenen Kindern zugänglich zu machen [2], Salomons angebliche geheimen Schriften richten sich an seinen Sohn Rehabeam [3] oder Jerobeam [4], auch die Papyri reden an verschiedenen Stellen zum *υἱός* [5], dem *τέκνον* [6], der *θυγάτηρ* [7]. *Ταῦτα οὖν μηδενὶ παραδίδου εἰ μὴ μόνῳ [τῷ αὐτ]ισχίνῳ* [8] *υἱῷ σου ἀξιοῦντι τὰ παρ' ἡμῶν ῥηθέντα ἐνεργήματα* rät der erste Berliner Papyrus v. 193. Analog berichtet Fink in der Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde VI (1896) S. 88, daß die von ihm mitgeteilten Zaubersprüche eine einzige Frau anwende, die ihm versichert habe, daß sie die von ihrer Mutter ihr überkommenen Sprüche noch niemand sonst anvertraut habe [9]; und Naturvölker pflanzen ihr Geheimwissen noch heute vom Vater zum Sohn oder vom Priester zum Priester fort (Kohler im Archiv f. Relw. IV 1901, S. 340).

Demnach wäre strenggenommen kein Wissen über Magie ohne Teilnahme an ihren Künsten möglich, allein durch seine Beispiele aus der Literatur wiederlegt sich Apuleius selbst.

Kap. 30 S. 35, 2 ff. Helm:

Quid enim competit ad amoris ardorem ac-

---

[1] Vgl. die Vorschriften der Elchasaiten bei Hippol. ref. haeres. IX 17, die essäischen Vorschriften bei Porph. de abst. IV 13 p. 249, 9 Nauck und des Porphyrios bei Euseb. praep. ev. IV 8 p. 144 b, c (I 170, 20 ff. Dind.).

[2] Reitzenstein, Poimandres S. 259 (Beigabe II) Anm. 1; F. de Mély, Les lapid. grecs Paris 1898: Cyranides prologos p. XI *στοιχ.* A 11 p. 7; *στοιχ. Φ* 28 p. 43.

[3] Aus cod. Paris. graec. 2419 fol. 218 herausgegeben von R. Reitzenstein im Poimandres S. 186/7, 1.

[4] Codd. astrol. IV S. 16 aus cod. Taurin. C VII 15, fol. 75 V.

[5] Pap. Par. 2518. [6] Ibid. 748.

[7] Ibid. 478, vgl. Dieterich, Mithrasl. S. 2, 49; A. Jeremias, Verhandl. d. internat. Kongresses f. Relw. Basel 1904 S. 143. „Ich bin stark durch die Gesänge, die ich von meiner Familie habe und die mein Vater mir überliefert hat“ heißt es an einer Stelle des Rigveda (zitiert bei Fustel de Coulanges, Der ant. Staat, übers. v. Weiß 1907 S. 36).

[8] Ergänzt von Wünsch: *ἰσχινὸς* neben *ἰσχίον* wie *κηρινὸς* neben *κηρίον*, Bedeutung 'Sproß der eignen Lenden', s. *αὐτογενής* Aesch. Suppl. 8.

[9] Vgl. Wuttke-Meyer[3] S. 188 VIII; Hess. Blätter f. Volksk. III (1904) S. 55; Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. XVI (1906) S. 176, XX; anders Grimm, Myth.[4] III S. 462, 793.

cendendum piscis brutus et frigidus' aut omnino res pelago quaesita? Nisi forte . . . quod Venus dicitur pelago exorta.

Ganz theoretisch betrachtet ist es unwahrscheinlich, daß bei der engen Verbindung, in der die Ἰχθύες in der Astrologie zur Aphrodite stehen[1], nie jemand auf den Gedanken gekommen sein sollte, die *ἰχθύες* des Meeres anzuwenden, wenn er auf dem eigensten Gebiete der Aphrodite durch Zauberzwang etwas zu erreichen suchte. Es lag nahe genug, wenn Vorstellungen vorhanden waren wie diese[2]: *Ὁ πρῶτος δεκανὸς Ἰχθύων Διός· ἄνθρωπος· ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ . . . ἰχθύες δύο . . . . . καὶ περιοδία τῆς γυναικὸς αὐτοῦ. ὁ δεύτερος δεκανὸς Ἰχθύων Σελήνης . . . . , γυνὴ ἐν πλοίῳ, εὐειδής, ἐν θαλάσσῃ, λευκή, εὐμορφόσωμος, ὑποδεικνύουσα ἑαυτῆς τὴν φύσιν.* Da war die Beziehung auf das weibliche Geschlechtsleben doch gegeben.

So weit brauchte man aber die Analogie und den Anfang der Gedankenkette gar nicht herzuholen. Unter den vielen Arten heiliger Fische, die es gab[3] (O. Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch. unter „Fische", Iw. v. Müllers Hdb. V 2. Abt.), hatte auch die Zaubergöttin Hekate ihre heiligen Fische; hauptsächlich eignete ihr die *τρίγλη, διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα*[4], beide berührten sich darin, daß die Göttin dreigestaltig gedacht und der Name des Fisches mit *τρίς* zu-

[1] Z. B. die Fische sind das *ὕψωμα* der Aphrodite: codd. astrol. II App. S. 170, 16; IV App. S. 136, 26; VI App. S. 95, 73f., 84f.; sie stehen in Verbindung mit der Charakteranlage des *ἐρωτικός*: codd. astrol. II App. 99; Hippolyt ref. omn. haer. IV 26; sie bezeichnen das *γαμεῖν καὶ ὅσα διὰ σπορίμων*: codd. astr. III S. 4 cod. 4, fol. 51.

[2] Achmes de figuris decanorum, codd. astrol. II. App. S. 152 ff., bes. S. 157.

[3] A. Dieterich, Die Grabschrift d. Aberkios, Leipzig 1896, S. 40, 41; dazu Paus. VII 22, 4; Diodor. V 3, 6; Theocr. Berenikefrg. v. 3ff. (Buc. gr. ed. Wilamowitz S. 89); Aelian de nat. an. XII 30; Athen. VIII 333 D = Polycharmi frg. 1, FHG IV 479; Athen. VIII 346 D = Mnaseas frg. 32, FHG III 155; Parthey zu Plut. de Iside et Osiride S. 267/8; R. Pischel, Ursprung d. christl. Fischsymbols, S. A. B. 1905, S. 507; R. Smith, Rel. d. Semiten 135, 231, 222; De Visser, Nicht menschengestalt. Götter der Griechen § 228 S. 163; § 252 S. 177; § 265 S. 187.

[4] Apollodor frg. 16, FHG I 431, aus Athen. VII p. 325; vgl. FHG IV 444, aus Athen. VII p. 325C; Kratinos, Trophon. frg. 221, I p. 80K.; Platon frg. 173, I p. 647K.; Nausikrates frg 1, 10, II p. 295K.; Charikleides III p. 393K.; Roscher, Selene u. Verwandtes S. 117 Anm. 492.

sammengebracht wurde[1]. Dieselbe τρίγλη hat aber auch wieder mit dem weiblichen Geschlechtsleben zu tun, sie ist für Weiber von guter Vorbedeutung, denn sie wird dreimal schwanger; so belehrt uns Artemidor unter Berufung auf Aristoteles[2]. Aber auch Aphrodite selbst hat heilige Fische, so die ἀφύη, die mit ihr zugleich aus dem Meeresschaum entstanden sein sollte[3], auch der Delphin ist *venereus*[4]: „Fisch und Weib sind identisch . . . wenn Delphin und Aphrodite miteinander aus dem abgeschnittenen Teil des Uranos entstanden sein sollen“[5]; die Echeneïs steht zur Venus von Knidos in Beziehung (Plin. n. h. IX 80) und ganz allgemein wird uns mitgeteilt, daß πολλὴ ἐν ἰχθύσιν ἐστ' Ἀφροδίτη (Oppian. hal. I 499). Somit werden wir uns nicht wundern, wenn der *piscis brutus* tatsächlich im Liebeszauber erscheint. Die Echeneïs *amatoriis quoque veneficiis infamis est*[6], und einen Stein aus dem Bauche des Pan-Fisches gebrauchte man zum φίλτρον[7].

Fragen wir schließlich die Papyri, so finden wir zunächst Stellen, die brauchbar erscheinen könnten, aber doch für unsere Zwecke ausscheiden müssen. Wenn etwa eine λεπίς erwähnt wird[8], ein Wort, das „Fischschuppe“ bedeuten kann[9], so zeigen manche Stellen deutlich, daß nicht eine solche gemeint ist, sondern daß auch ein Täfelchen durch λεπίς bezeichnet wird[10].

---

[1] Oppian. hal. I 590 mit Schol.

[2] Oniroer. I 14, p. 108, 9 Hercher.

[3] Eustath. zu Hom. *A* v. 206, p. 87, 34; Athen. VII 284 f.

[4] Gellius n. a. VII 8 aus Apion (frg. 6, FHG III 511).

[5] Keller, Tiere d. klass. Altert. S. 225, 9; Stucken, Astralmythen (1907) S. 209 f. nimmt als ursprünglichste Sagenform an: das Zeugungsglied des Uranos fällt ins Meer, wird von einem weiblichen Fische geschluckt, dieser Fisch wird dadurch schwanger und aus dem Fischleib wird Aphrodite geboren.

[6] Plin. n. h. IX 79; Plut. quaest. conv. II probl. VII; Rieß b. Pauly-Wissowa I 69 u. Aberglaube.

[7] Photii bibl. cod. 190 p. 153 Bekker; Suidas s. v. Ἰχθῦς. Mehr über Fische und Geschlechtsleben: Th. Zachariae, Wien. Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. XX (1906) S. 291 ff., 298; R. Pischel a. a. O. 530; F. de Mély, Le poisson dans les pierres gravées, Rev. archéol. IIIème ser. XII (1888) p. 322 (*Γ*), 324 (*Z*), 325 (*K*), 327 (*O*), 328 (*Σ*); ders. lapid. grecs: Cyranis *α' K* 20 p. 26; *Σ* 12 p. 37; Cyr. *δ' B* 1, 2, p. 104; *K* 8, 10 p. 112; *Σ* 1, 2 p. 118; *T* 1 p. 119; *X* 21 p. 123.

[8] Z. B. pap. Par. 2160. [9] Oppian. hal. I 138.

[10] Vgl. die Indices bei Wessely s. v.

Verführerisch ist auch der κάνθαρος, der einmal im Liebeszauber erscheint[1], aber bei dem starken ägyptischen Einschlag, den unsere Zauberpapyri zeigen, wird man an den Sonnenkäfer denken müssen[2]. Dann findet sich einmal ein ταρίχου ὄστρακον, aber da ist Lesung und Bedeutung unsicher[3].

So bleibt allein Griffith-Thompson pap. col. XII p. 91 (27): *[Invocation] to a Kesh . . . fish (28) of nine digits and black, [you put it] in an ointment of roses, you drown it therein, you take it [out], (29) you hang it up by [its] head [. . . days (?)]: when you have finished, you put it in a glass vessel, you [add] a little water of sisymbrium (30) with a little amulet (?) of Isis . . . and pounded, you recite this to it seven times for seven days opposite the rising of the sun. You anoint your head with [it] (31) in the hour when you lie whith [any (?)] woman.*

Das Einreiben von Gesicht oder Phallus mit einer Zaubersalbe, in der ein Fisch gelegen hat — die Bezeichnung der Art ist leider zerstört — bietet dann noch derselbe Papyrus col. XII (4) S. 87. Der Gebrauch solcher Zaubersalben zu erotischen Zwecken geht bis ins 5. Jahrh. zurück; Aristophanes in den Acharnern macht schon billige Witze über dieses χρίειν τὴν βάλανον[4].

Zum Schlusse mag hier noch eine ähnliche Verwendung des Fisches im deutschen Liebeszauber stehen[5]: *Fecisti quod*

[1] Pap. Lond. 121, b 2 (p. 115 K.).

[2] Vgl. Kopp, pal. crit. §§ 487, 622, 664, 667, 668; ägyptisch ist auch das Fischverbot pap. Ber. I 104, 290 und die Rolle, welche die Fische pap. Lond. 46, 267 K. u. Audollent, def. tab. XCVI spielen; von Liebeszauber ist da nirgends die Rede.

[3] Pap. Lugd. I XI 16; nach Wünsch entweder „Heringsgräte", oder da auf dieser kein Platz für einen ganzen λόγος ist, „Scherbe vom Pöckelfaß", s. Dem. XXXV 34 ταρίχους κεράμια. — Der Vollständigkeit halber sei hier die Maena erwähnt, deren Maul bei Ov. fast. II 577 vernäht wird zum Binden der *inimica ora*. Sie ist nach Eustathios zu Hom. A 206, p. 87, 31, der Hekate heilig, wegen des Zusammenhangs ihres Namens mit μαίνεσθαι, mondsüchtig sein. Sie hat also wohl mit dem Zauber, aber nicht mit dem Liebeszauber zu tun.

[4] V. 1048—1060 Bergk. Analogien im Griffith-Thompson pap. col. III (14) ff. p. 175; XIII (10) ff. p. 187; Lond. 121, 191 W. K.; F. de Mély, Les lapid. grecs, Paris 1898 p. 90, 18; 251, 13 ff.

[5] Burchard v. Worms *Corrector et medicus* 36 bei Friedberg, Aus

quaedam mulieres facere solent? Tollunt piscem vivum, et mittunt eum in puerperium suum, et tam diu eum ibi tenent, donec mortuus fuerit, et, decocto pisce vel assato, maritis suis ad comedendum tradunt, ideo faciunt hoc, ut plus in amorem earum exardescant. Si fecisti, duos annos per legitimas ferias poeniteas.

Hier müssen wir also sagen, daß sich Apuleius um einen wirklich heiklen Punkt der Anklage mit glatten Worten herumdrückt, wenn man nicht gerade annehmen will, seine Gegner seien in diesem Punkte mehr unterrichtet gewesen, als er selbst.

Kap. 30 S. 35, 8f. Helm:

(*Vergilius in re magica*) *enumerat vittas molles*[1].

Bei Vergil wird mit solchen Binden der Altar umwunden, auf dem das magische *ἐπίθυμα* dargebracht wird, ein Zug, der bei seinem Vorbild Theokrit fehlt. Die Belege für den Gebrauch von Binden im Zauber bei den röm. Dichtern hat Fahz[1] zusammengestellt; wo wir sie in den Zauberpapyri treffen, dienen sie nicht zum Umwinden des Altars, das einzig bei Vergil sich findet, sondern sie erscheinen als priesterliche Binden[2]: *Ποίει σεαυτῷ στέφανον περιπλέξας αὐτῷ στέφος ὅ ἐστιν λευκὸν ἔριον ἐκ διαστημάτων δεδεμένον φοινικῷ ἐρίῳ· κατερχέσθω δὲ ἐπὶ τὰς κατακλεῖδας παρειμένον· ἐπαρτήσεις δὲ καὶ τῷ δωδεκαφύλλῳ κλάδῳ ὁμοίως στέφος*[3]. Diese Anweisung steht in einer Zauberhandlung zur Erlangung apollinischer Weissagung, der *κλάδος* ist ein *κλάδος δάφνης*: es sind also dieselben sakralen Wollbinden, die Chryses[4] als Abzeichen trägt, und deren letzte Reste am stützenden Baumstamm des Apoll von Belvedere noch kenntlich sind. Sie dienen also auch wohl an jener Papyrusstelle der Kathartik[5] und sind von der Ver-

deutschen Bußbüchern S. 97; Frater Rudolfus *de officio cherubym* bei Franz, Theol. Quartalschrift 88 (1906) S. 425f.

[1] Die auf S. 35, 8—9 von Apuleius behandelte Vergilstelle (ecl. VIII 67f.) erklärt kurz L. Fahz, De poet. rom. doctr. mag. a. a. O. S. 123; vgl. auch R. Kleinpaul, Modern. Hexenwesen, Lpz. 1900, S. 146f.

[2] Vgl. Pauly, Realenz. s. v. infula, vitta; über Theokr. II 2 vgl. unten S. 74 *licia discolora*.

[3] Pap. Berol. II 70ff., *παρειμένας* des Pap. von Parthey korrigiert.

[4] Hom. *A* 14. 28.

[5] E. Samter, Familienfeste d. Griechen u. Römer 1901, S. 37ff.;

wendung bei Vergil zu trennen, wo sie eher einen apotropäischen Sinn haben [1]. Auffallend häufig zeigen die Vasenbilder Tänien in Nachbarschaft mit dem Vogel Iynx und dem Zauberrädchen [2], das berechtigt auch nur zu dem Schluß, daß die Taeniae mit dem Liebeszauber zusammenhängen [3], ergibt aber nichts für das Einzelne.

Kap. 30 S. 35, 9 Helm:

verbenas pingues.

Verbenae bezeichnet überhaupt „Zweige", die bei heiligen Handlungen verwandt, an heiligen Orten niedergelegt werden [4]. Die Glossen [5] geben darum auch zum Teil einfach *θαλλός*, manche allerdings *κλάδος δάφνης* [6], *κλάδος ἐλαίας* [7], *κλάδος μυρρίνης* [8].

Über das Vorkommen und die Bedeutung des Lorbeers im Zauber wird nachher zu handeln sein, wo Apuleius den *laurus fragilis* ausdrücklich noch einmal nennt [9].

Κλάδος ἐλαίας καὶ δάφνης kommt vor im pap. Lond. 46. 466/7 W, sowohl in ihrer kathartischen Bedeutung wie auch in Bezug auf die Weissagung: Hermes ist hier als Sender der Orakel aus der Unterwelt gedacht, darum steht sein Ölbaum hier an richtiger Stelle [10]; auch pap. Par. 935/6 und 956 kommt der

H. Diels, Sib. Blätter, 1890. S. 69f., 121f.; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Religesch. II 892, 1.

[1] So wird auch jetzt in der 3. Aufl. von Kießlings Horaz die Wolle in Hor. Sat. I 8, 29 im Gegensatz zur 2. Auflage erklärt; vgl. Fahz a. a. O. 128, 1.

[2] Catalogue of vases in the br. mus. IV F 331, S. 165b; F 279 S. 137a: F 385 S. 184; F 399 S. 186/7; F 409 S. 189; F 450 S. 198; Heydemann, Vasensamml. Neapel 2904 S. 437; 3225 S. 522 unterer Streifen; S. A. 539 S. 757.

[3] Darauf führt auch der Lucviusvers Kap. 20 S. 36, 6 H., wo Fugliuus (Übers. v. Weiers praest. daem. Frankf. 1586 S. 232) *taeniae* mit „Hutbinden" übersetzt. Was er sich dabei wohl gedacht hat?

[4] Vgl. außer den bei Fahz a. a. O. angeführten Stellen noch O. Lenz, Botanik d. alten Griechen u. Römer S. 529; Serv. zu Aen. XII 120. Ganz allgemein braucht den Ausdruck auch Apuleius selbst: Apol. 54 S. 61. 24: wo keine Dichterreminiszenz vorliegt.

[5] Corp. Gloss. Lat. II 205, 17; 494, 26 al.

[6] C. Gl. L. II 266, 47; 350, 6. [7] C. Gl. L. II 350, 7.

[8] C. Gl. L. II 350, 8. [9] S. 35, 10.

[10] Vgl. Euseb. praep. ev. II 1, p. 46a. b (I S. 56, 5. 10 Dind.), für den lustrativen Charakter des Ölzweigs vgl. Diels, Sib. Blätter S. 120; Samter.

κλὼν ἐλαίας im χρηματισμός vor; auf Weissagung und Kathartik zugleich bezieht sich wohl der Ölkranz auf dem Haupte der vier Männer, die im pap. Lond. 46, 40 den mystischen θρόνος halten; mit κλῶνες ἐλαίας werden pap. Par. 1229 und 1249 Dämonen vertrieben; schließlich erscheint ein ἐλάϊνος στέφανος verbunden mit einem Ἀπόλλων ἐκ ῥίζης δάφνης γεγλυμμένος im pap. Lugd. II S. 179, 10. 15.

Μυρσίνη und *δάφνη* werden im pap. Par. 2582, 2648 als ἐχθρὸν θυμίασμα der Mondgöttin erklärt, erscheinen aber auch beide in einem ἀγαθοποιόν der gleichen Göttin[1]; pap. Par. 2232, wo sie mit den ἄωροι zusammenhängt, hat die μυρσίνη sicher chthonische Bedeutung. Unsicher schließlich ist die zerstörte Stelle des pap. Berol. I 73.

Schwerlich ist an unserer Stelle das mit dem Namen *verbena* bezeichnete „Eisenkraut" gemeint, der von Vergil angewandte Plural scheint es auszuschließen; auch Ammianus Marcellinus XXIX 1, 31 spricht ganz allgemein von *verbenae felicis arboris* im Zauber, wo *arbor* das „Eisenkraut" ausschließt. Diese ἱερὰ βοτάνη des Dioscurides[2] ist dem Zauber nicht ganz fremd gewesen[3], sie hat besonders im Mittelalter an Bedeutung für diese Zwecke gewonnen[4] und galt als Mittel zur Erregung von Liebe[5], noch heute hat sie ihre magischen Kräfte nicht eingebüßt[6].

Familienfeste 38/9, 82/3; Stengel, Griech. Kultusaltertümer[2] S. 142; Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer[4] II S. 251, 469, 488; vgl. pap. Lond. 46, 403; 121, 533 W., 731 W.

[1] Pap. Par. 2679. *δάφνη*, der Baum des lichten Gottes, als ἐχθρόν der Nachtgöttin ist verständlich, ebenso die chthonische μυρσίνη als ihr ἀγαθοποιόν. Wie aber beide zugleich das eine und das andere sein können, möchte ich aus Konfusion in den magischen Begriffen selbst erklären; Wünsch denkt dabei an Überbleibsel aus einer Zeit, wo jedes Zaubermittel Macht schlechthin hatte, ohne Sonderung in gut und böse.

[2] De mat. med. IV 61.

[3] Über sie Plin. n. h. XXV 105 ff.; Rieß, bei Pauly-Wissowa I 55, 10; O. Schrader, Reallex. d. idg. Altert. unter „Eisenkraut" S. 179.

[4] Vgl. z. B. Schönbach, Sitzungsb. Akad. Wien., phil.-hist. Klasse 142 (1900) Abh. VII S. 140.

[5] Hans Vintler „Blume der Tugend" (Grimm, Mythol.[4] III S. 422, 102 ff.): so habent vil lütt den waun | das verbene daz selb krut | mach die lewt ein ander trut.

[6] Wuttke-Meyer[3] § 140 S. 107.

Kap. 30 S. 35, 9 Helm:

mascula tura.

Fahz, der auch die meisten Papyruszeugnisse zusammenstellt[1], erklärt das Beiwort *masculus* als *non exsectus ideoque masculus.* Hinzuzufügen wäre die Erklärung, die Plinius[2] gibt: *masculum aliqui putant a specie testium dictum.*

Der Weihrauch wird beim Zauber verwendet zum *ἐπίθυμα*, dem stehenden Bestandteile jeder magischen Anrufung[3]: so im pap. Berol. I 10, 62; II 24; pap. Par. 214, dann in der *διαβολὴ πρὸς Σελήνην*[4], der *εὐχὴ πρὸς Σελήνην ἐν πάσῃ πράξει*[5]. Speziell ist er aber *ἐπίθυμα* für Apollo[6], den Gott der Sonne und des Tags, dem der *λίβανος* ausdrücklich zugeteilt wird[7]; so ist es verständlich, daß er als *ἐχθρόν* der Mond- und Nachtgöttin gefaßt wird. Freilich sind auch hier die Papyri nicht konsequent, sie lassen ihn z. B. auch in den nächtlichen *ὀνειραιτησίαι* verwendet werden, wobei allerdings die Vorstellung vermittelnd eingegriffen haben kann, daß der in den Okeanos herabgetauchte Helios nachts unter der Erde weile und die Träume heraufsende[8]. Einmal erscheint der *λίβανος ἀρσενικός* bei solcher Gelegenheit in ganz chthonischer Umgebung[9]: *Ἐπίθυε λίβανον ἀρσενικὸν εἰς ἀμπέλινα ξύλα*[10] *σπείσας οἶνον ἢ ζύθον ἢ μέλι ἢ γάλα βοός μελαίνης*[11]. Artemidor warnt vor der Verwendung des Weihrauchs in der *ὀνειραιτησία*[12].

---

[1] A. a. O. S. 123, 9. 10; vgl. Dedo, de ant. superst. amat. S. 10, 6.

[2] n. h. XII 61.

[3] *λόγος, ἐπίθυμα, πρᾶξις, φυλακτήριον*, vgl. Wünsch, Rh. Mus. LVII (1902) 468 ff., bes. 470.

[4] Pap. Par. 2679.

[5] Ebenda 2873.

[6] Ebenda 1991.

[7] Lugd. II 171, 2.

[8] Pind. frg. 129/30 B[4]; Porph. b. Euseb. praep. ev. III 11 p. 110a; pap. Par. 1963 ff.; Lyd. de mens. IV 137 p. 162, 17 Wünsch; vgl. auch den Pluton-Helios bei Dittenb. Sylloge[2] 583. Für die Verwendung in der *ὀνειραιτησία* vgl. pap. Par. 3195; das *ὀνειραιτητὸν τοῦ Βήσας*, pap. Lond. 122, 65; das *αὐτοπτον* Lond. 121, 319 K. 328 W.

[9] *Σολομῶνος κατάπτωσις*, pap. Par. 906 ff.

[10] Für die chthon. Bedeutung des Rebholzes: Rohde, Psyche[2] I 219; pap. Lond. 121, 540 ff. K., 550 W.; Heraklit frg. 15 Diels.

[11] Schwarze Farbe im chthon. Kult: z. B. Fahz a. a. O. S. 113.

[12] Onirocr. IV 5, p. 205, 25 Hercher.

Außerhalb des Zauberopfers erwähnt den *λίβανος ἄπυρτος* z. B. Polemon[1]; ebenso Arnob. adv. nat. VII 28.

Von einem *tus femineum*, *λίβανος θηλυκός* ist nie die Rede; *religioni tributum*, meint Plinius[2], wir werden kaum mehr nachprüfen können, welche Erwägungen da mitgespielt haben.

Kap. 30 S. 35. 10 Helm:

licia discolora.

Die *licia discolora* sind eine freie Zutat des Vergil (ecl. VIII 64 ff.), wenn nicht etwa Vergil veranlaßt ist durch Theocr. II 2 *στέψον τὰν κελέβαν φοινικέῳ οἷος ἀώτῳ*. Dort aber haben die Fäden wohl hauptsächlich prophylaktischen Zweck wegen ihrer Farbe[3], wenn auch die Knoten und Schleifen, die gemacht werden müssen, damit die Fäden an dem Gefäß überhaupt halten, als *nodi amatorii* gefaßt werden können. Wahrscheinlicher aber ist, daß Vergil hier auf eigene Faust einen Bindezauber eingeführt hat[4].

Fäden werden im Zauber mehrfach angewandt und zwar entweder als *φυλακτήριον* oder aggressiv im Schadenzauber als magische Fessel. Die Fadenamulette gehen zurück bis

[1] Athen. XI 462 B = FHG III S. 136, frg. 75.

[2] n. h. XII 61: (*cum*) *alias non ferc mas vocetur, ubi non sit femina, religioni tributum ne sexus alter usurparetur.*

[3] Der lustrative Charakter des Purpur ist auch deutlich bei Petron. 131 S. 97, 22 ff. Büch., ein *ἄμμα φοινίκιον* kennt z. B. pap. Lond. 46, 402 W.; Diels, Sib. Blätter S. 70 Anm.; Samter, Familienfeste S. 40 f., 53 ff.; M. Sutphen, Studies in honour of Gildersleeve S. 324; v. Duhn, Rot u. tot, Arch. f. Relw. IX 1906, 1 ff.; Th. Zachariae, Z. altind. Hochzeitsritual, Wiener Zeitschr. z. Kunde d. Morgenlandes XVIII (1903) 111, 215, 216, 219, 227 ff. Rote Fäden um die Finger knüpfen gehört zu den amoritischen (nicht jüdischen) Gebräuchen: Lewy, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. III 1893 S. 24 § 1; S. 26; vgl. S. 134 § 11; dreimal mit roter Seide umwickelt der Magier der Pneumatol. occulta bei Horst Zauberbibl. I 127 seine Zauberrute; rote Wachsfäden windet man um die Glieder der Wöchnerin gegen Behexung: Wuttke-Meyer[3] § 195 S. 142; § 246 S. 181; vieles Einschlägliche noch ebenda unter den S. 522 unter „Rot“ ff. gegebenen Stellen.

[4] Vgl. P. Jahn, Art d. Abhängigkeit d. Verg. v. Theocr. 2. Forts., Progr. Köllnsches Gymn. Berlin 1899 S. 16 ff.; A. Cartault, Étude sur les bucoliques d. V., Paris 1897 p. 316.

in babylonische[1] und ägyptische[2] Zeiten, der junge demotische Papyrus[3] überliefert ebenfalls ein solches: *You take a band of linen of 16 threads, 4 of white, 4 of [green], 4 of blue, 4 of red and make them into one band . . . . . and you bind it to the body of the boy.* Den Griechen waren derartige Amulette auch nicht unbekannt[4]; bei den Römern finden wir den Gebrauch des *licium varii coloris filis intortum* als *φυλακτήριον* bei Petron[5]. Dazu kommen dann die Zeugnisse der Papyri[6]. Ein spätes Beispiel für Fadenamulette bietet die Kreuzigungsgruppe aus einem Evangeliar bei Wörmann, Gesch. d. Kunst II 49 (1905), wo über die Oberkörper der beiden Schächer kreuzweise Fäden laufen, die kaum anders zu erklären sind[7].

Andrerseits wird der Faden im Schadenzauber als magische Fessel häufig verwendet; derartig ist ja auch die Verwendung der licia an der Vergilstelle (ecl. VIII 73 ff.). Die haupt-

---

[1] Fadenamulette aus farbiger Wolle als Träger von Amulettsteinen: Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 1904 S. 338/9, 347; vgl. 374/5.

[2] Wenn das Stück des Berliner Museums (10826), eine Schnur mit 7 Knoten, daran 2 Zettel mit Zaubersprüchen, nicht vielmehr dem Schadenzauber gedient hat. Vgl. A. Erman, Äg. Rel. Fig. 99 S. 161; vgl. dens., Äg. u. äg. Leben II 475/6.

[3] Griffith-Thompson pap. col. III S. 39 (33) ff.; Bissing, Äg. Knotenamulette, Arch. f. Relw. VIII, Beiheft S. 23 ff.

[4] Fahz a. a. O. S. 126, 2. 3; G. Kropatschek de amulet. apud ant. usu, Diss. Gryphiae 1907 passim; O. Jahn, Sitzungsb. d. sächs. Gesell. d. Wissensch. Lpz. VII 1855, phil.-hist. Klasse S. 40 ff.; P. Wolters, Knoten- u. Fadenamulette, Arch. f. Relw. VIII, Beiheft 1 ff.; ders., Sandalokratie, Mitt. d. arch. Inst. Athen. XXX 4. S. 403 u. Taf. 15; Collignon-Couve, Catal. des vases peints du Musée d'Athènes 1902 no. 1308, 1315, 1318, 1320, 1366, 1875, 1880 al.; E. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion, p. 61 f.

[5] Sat. 131, S. 97, 22 ff. Bücheler: *Illa de sinu protulit varii coloris filis intortum cervicemque vinxit meam. Mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito frontemque repugnantis signavit. Hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura involverat, admotisque manibus temptare coepit inguinum vires.*

[6] Indices der Papyri s. v. *ἅμμα, δέρμα, φοινικίνῳ, φυλακτήριον.* Rieß b. Pauly-Wissowa I 1984 s. v. Amulett.

[7] Siehe auch: Frater Rudolfus, *de officio cherubyn*; Theol. Quartalschr. 88 (1906) S. 420; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 207 ff.

sächliche Literatur dazu gibt Fahz (a. a. O. S. 126 zu unserer Stelle), anderes R. Dedo, De ant. superst. am. S. 17, 19. Dazu ist noch zu vergleichen, was Wünsch im Rh. Mus. LVI (1901) S. 402 zu Ov. fast. II 575 und Rh. Mus. LVII (1902) S. 471/2 zur Ciris v. 371 f. gesagt hat. In erster Linie ist hier der geknotete Faden zauberkräftig [1]. Von Papyrusstellen gehören hierher: Pap. Lond. 46, 344 ff. K.; 121, 429—452 K., 437—460 W.; Par. 79 ff., 330, 1082, wovon allerdings keine genau zur Vergilstelle stimmt. Doch ist gerade im Liebeszauber das Knotenknüpfen häufig [2], sei es, um den Geliebten zu fesseln, sei es, um einen Feind und Nebenbuhler zu schädigen, besonders ihn geschlechtlich impotent zu machen [3].

Was schließlich die Erklärung von *discolora* angeht, so sagt Servius, es sei rot, weiß, schwarz gemeint. Farbige Fäden [4], besonders weiß und schwarz [5], spielen schon im Zauber der Babylonier eine Rolle, schwarz [6] ist häufiger in den Vorschriften der Papyri; eine Zurückführung des Weiß auf Luna, des Rot auf Diana, des Schwarz auf Hekate, in der ja die beiden andern durch Synkretismus aufgehen, hat im Anschluß an des Apuleius Beschreibung der Mondgöttin [7] M. C. Sutphen [8] versucht.

---

[1] Darum fehlt der Knoten in der Priestertracht, z. B. des Flamen: M. P. Nilsson, Griech. Feste, 1906, S. 345; Samter, Familienfeste S. 39. Der Magier vermeidet sie, um nicht zauberisch behindert zu sein: Kroll, Ant. Abergl. S. 20/1 (586/7); K. Weinhold, Zur Gesch. d. heidn. Ritus, Abh. Akad. Berlin 1896, 1—50. So sind doch wohl auch die *vincula* Hor. sat. I 8, 49 f. zu erklären; die 3. Aufl. von Kießlings Ausgabe verweist im Gegensatz zur zweiten auf Tib. I 8, 17, wo allerdings von *vincula* nicht die Rede ist.

[2] Hirschfeld, De incant. S. 43 ff.; Frazer, Golden bough[2] I 392 ff., 395, 397; III 478 s. v. Knots: Fossey, Magie assyrienne 83 ff., 99, 153, 61; Ebel, Allerlei Todes- u. Liebeszauber, Hess. Bl. f. Volksk. III (1904) S. 151 ff.; Wuttke-Meyer[3] § 180 S. 131; § 396 S. 270; Index unter „Faden", „Knoten"; Kahle, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XVI (1906) Heft 3, S. 313, 3; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 192; R. Kleinpaul, Mod. Hexenwesen, Lpz. 1900, 162 f.

[3] Atharva-Veda VII 90 (95); Bd. VII 454 Lanman; Grimm, Myth.[4] III 345. [4] Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. deutsche Ausg. I 330.

[5] Ders., Engl. Ausg. 290.

[6] Vgl. die Indices bei Wessely s. v. *μέλαν*. [7] Met. XI 2.

[8] Studies in honour of Basil Gildersleeve, Baltimore 1902, S. 324/6.

Kap. 30 S. 35, 10 Helm:
laurum fragilem.

Der Lorbeer wird bei Vergil und Theokrit verbrannt, um dem Jüngling Liebesqualen zu verursachen. Eine solche Verwendung ist ganz vereinzelt; bei Vergil könnte man noch eine Verbindung herstellen, indem dort der Liebhaber Daphnis heißt, das ergibt einen Analogiezauber durch Namensähnlichkeit, δάφνη und Daphnis; so faßt es auch Servius. Aber bei Theokrit versagt diese Erklärungsmöglichkeit.

Die Zauberliteratur kennt diese Art von Verwendung des Lorbeers überhaupt nicht[1]; sie geht aus von der Verbindung des Lorbeers mit Apoll, dem man die Schöpfung des Lorbeerbaumes zuschrieb[2]: darum ist die δάφνη ἰατροῖς . . καὶ μάντεσι πρὸς τὴν τέχνην ληπτέα[3] und Lorbeerkränze im Traum sehen heißt, über das Verborgene aufgeklärt werden[4]. Darum wird bei Ammianus Marcellinus der Zaubertisch aus Lorbeerästen aufgebaut[5], und die, denen eine Weissagung vom Magier gegeben werden soll, treten nach Hippolyt in den Raum ein, Lorbeerzweige schwingend[6], der Weissagende selbst ißt nicht selten Lorbeer[7]. Die Zeugnisse der Papyri gehen

---

[1] Ein einziges Mal kommt Lorbeer im Schadenzauber vor: Sword of Moses ed. Gaster p. 189, 128 *to make another forget what he has learned write* (einen heiligen Namen) *in his name on laurel leaves, and bury them under his lintel.* Das ist aber etwas ganz anderes als die Verwendung bei Theokrit-Vergil: Lorbeer hängt mit der Weisheit zusammen; darum wird er hier im Namen dessen, dem man sie nehmen will, vergraben.

[2] Euseb. praep. ev. II 1, p. 46 a. b (I p. 56, 5. 10 Dind.); Brandt zu Ov. ars am. II v. 401, S. 98.

[3] Artemidor, Oniroçr. II 25, p. 119, 8 H.; Schol. Hes. Theog. 30, vgl. Sophocl. frg. inc. 811 Nauck²; Fulgentius, Mythol. I 14; Lyd. de mens. IV 4, p. 68, 6 ff. Wünsch; auch Simon Magus will sich als „Prophet" kennzeichnen, wenn er bei seinem Fluge gen Himmel einen Lorbeerkranz trägt: Acta apost. apocr. I (Lipsius) 164, 14; 165, 12; 210, 4.

[4] Artem., Onirocr. II 35 p. 133, 6 ff.; 36 p. 133, 28; 134, 15 ff.; III 67, p. 243, 10 ff.; II 70, p. 168, 6 Hercher.

[5] Amm. Marc. XXIX 1, 29.

[6] Hippol. refut. omn. haer. IV 28, p. 90, 65 Duncker-Schneidewin; vgl. Suidas, s. v. *Δαφνίνην, Αἴσακος.*

[7] Vgl. Frazer, The golden bough² I 135, 5.

denn auch zum großen Teil auf apollinische Weissagung[1]. Der Lorbeer wird angerufen als:

δάφνη μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος
δάφνη παρθενική, δάφνη Φοιβοῖο ἑταίρη[2].

Aus Lorbeerwurzel wird bei einem Divinationszauber eine Apollonfigur als *συνεργῶν Ἀπόλλων* hergestellt[3]. Bei der Gleichsetzung des Apollo mit Helios ist es nicht wunderbar, wenn der Lorbeer auch auftaucht in einer *ὀνειραιτησία*, bei der der vermittelnde *ἄγγελος Ἡλίῳ ὑποτέτακται*[4]: Zauberzeichen werden auf Lorbeerblätter geschrieben und dem Helios gezeigt, d. h. der Sonne entgegengehalten[5]. Unter Umständen kann auch Hermes, wo er als *carminum vector* auftritt, den Lorbeer als *σύμβολον* erhalten, so im Pap. Lond. 46, 370. 453 K; für gewöhnlich hat er als chthonischer Gott die Olive, so pap. Lond. 46, 206 K. (vgl. Kroll, Philol. Bd LIV S. 563).

Auch pap. Par. 2582, 2648, wo ein Dieb gesucht wird, also *τὰ κρυπτὰ ἐλέγχεται*, wird Lorbeer verwandt, während Hermes der angerufene Gott ist[6].

In Verbindung mit dem lichten und reinen Gott Apollo

---

[1] Pap. Berol. I 266, 280, 338; II 11, 28, 32, 35, 64a, 69, 75; Par. 2206; Pap. Lond. 47, 6 K., 40 K.; vgl. Berol. II 80.

[2] Es läge nahe, von *ἑταίρη* aus dem Lorbeer eine Rolle im Liebeszauber zuzuweisen, wie sie die Theokrit-(Vergil-)stelle verlangt, allein das Beiwort *παρθενική* zeigt, daß hier an die „Hetäre" nicht gedacht werden darf.

[3] Pap. Lugd. II S. 179, 15.

[4] Lond. 121, 802. 822 K., 869. 889 W.

[5] Lugd. II S. 204, 22. Auf einen Lorbeerzweig schreibt auch der Magier im Sword of Moses p. 183, 44 Gaster: *I conjure thee, prince, whose name is Abraksas . . . that thou comest to me and revealest to me all that I ask of thee, and thou shalt not tarry.* Vgl. auch die Stelle der vita Pachomii abbatis (mir bekannt aus Scheffel, Ekkehard, Anm. 44), wo Pachomius die *forma orationis sanae doctrinae* dadurch erhält, daß er Lorbeer ißt.

[6] Die Stellen, wo das Knistern des verbrennenden Lorbeers Orakel gibt, vgl. bei den Erklärern zu Verg. VIII 82 u. Theokr. II 23. — Nicht ganz klar ist mir die Verwendung des Lorbeers bei Heliodor Aeth. IV 14, p. 175, 27. 31 Bekker. In der Totenbeschwörung wird eine Puppe mit *δάφνη* umhüllt in die Opfergrube geworfen, dann schneidet sich die Zauberin in den Arm und wischt das Blut mit Lorbeer ab. Eine Parallele dazu kenne ich nicht.

erhält der Lorbeer lustrative[1], dämonenvertreibende[2] Macht; darum ist er der Göttin der Nacht und Gespenster ein ἐχθρὸν θυμίασμα[3] (pap. Par. 2582, 2648).

Kap. 30 S. 35, 10 Helm (= Verg. ecl. VIII 80):
limum durabilem.

Fahz[4] erklärt mit Kuhnert[5] und Cartault[6] den *limus* als *quodlibet limi . . . frustulum.* Servius hat ein Bild der Zauberin selbst darunter verstanden, das geht darum nicht, weil dann der folgende Vers: *Sic nostro Daphnis amore* bloß auf *haec ut cera liquescit* gehen könnte. Eine andere Frage ist die, ob nicht vielleicht ein rohes Abbild des Geliebten gemeint sei, wie z. B. Jahn[7] annimmt. Theokrit hilft hier nicht weiter, weil er allein vom Schmelzen des Wachses spricht.

Wir müssen uns an die Zauberpraxis in andern Quellen wenden. Da finden wir denn zunächst den *limus* im weitesten Sinn bei dem verbreiteten Zauber mit der Fußspur des Feindes[8]. Die Stelle, wo der Mensch gestanden, hat etwas von seinem Wesen übernommen und ist dadurch zum Sympathie-

[1] Rothstein z. Prop. II 28 b, 36; E. Rohde, Psyche[2] II 58, 1; 181, 2; Preller-Robert. Griech. Myth.[4] 287 f.; Roscher, Lex. d. Myth. I 434 IV; 441 VIII; 444 X 9; Wernicke bei Pauly-Wiss. II 1, S. 12, 15, 110; Heim, Incantamenta 137, p. 508; Samter, Familienfeste S. 87 ff.

[2] Theophr. char. 16, 2 mit den Bemerk. in der Ausg. der Leipziger phil. Gesellschaft, 1897, S. 123; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 890. 3; Heliod. Aeth. IV 5, p. 100, 24 ff.; vielleicht auch an der S. 78, 6 erwähnten Stelle. Vgl. codd. astrol. IV App. S. 161, 2 ff.; Martin von Bracara cap. 16. S. 31, 5 Caspari; Wuttke-Meyer[3] § 588 S. 386. In Panticapaeum fand man eine Leiche auf Lorbeerblättern bestattet: Americ. Journ. of archeol. vol. XI (1907) p. 72 (Arch. news 1906) und G. Hock, Griech. Weihebräuche, Diss. Münch. 1905 S. 12 Anm. 5, die ich erst während des Druckes kennen lernte.

[3] Auch hier ist der Zauber nicht konsequent, vgl. Euseb. praep. ev. V 12, p. 200 d (I 232, 30 D.), III 11, 113 d (I 137, 7 D.).

[4] a. a. O. S. 125. [5] Rh. Mus. XLIX (1894) S. 53 ff.

[6] Cartault. Étude sur les bucoliques de Verg. p. 347.

[7] P. Jahn, Progr. Köllnsches Gymn., Berlin 1899, S. 17.

[8] Es gehört dieser Zauber zur *magic of contagation*, wie sie Frazer genannt hat, Lect. on hist. of kingship S. 79/80; vgl. Kroll, Ant. Abergl. a. a. O. S. 23 (589); ausführl. Literaturverz. bei Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. IV (1894) 1, S. 41 ff.; Krauß ebenda S. 216.

zauber geeignet. Man dörrt die Erde der Fußspur in einer Pfanne[1], im Backofen[2] oder im Schornstein[3], und wie der Lehm austrocknet, so dörrt der Mensch, dessen Fuß auf ihm gestanden.

Ebenso verbreitet und beliebt ist dann auch der Zauber mit dem zum Bild des Bedrohten geformten Ton[4]. Hier beginnen die Belege im babylonischen und assyrischen Zauberritus[5], der indische Magier kennt dieses Verfahren[6]. Besonders beliebt ist es gerade im magischen Liebeszwang, ein Beispiel aus dem Zauber der Hindu gibt Frazer (Kingship 45), ferner ähnliche aus Neu Caledonien (S. 46). Auch bei M. v. Wendheim, „Die Stecknadel im Volksglauben“[7] findet sich manches. Vor allem aber haben wir hier die Zeugnisse der Papyri[8]. So im pap. Lond. 121, 866 ff. K. 934 ff. W.: *Λαβὼν πηλὸν ἀπὸ τροχοῦ κεραμικοῦ μίξον μίγματος τοῦ Θείου καὶ πρόςβαλε αἰγὸς ποικίλης αἷμα καὶ πλάσον κυρίαν Σελήνην Αἰγυπτίαν . . . καὶ ποίησον ναὸν ἐλάϊνον καὶ πρὸς τὸν ἥλιον μὴ θεωρήσατο τὸ σύνολον καὶ τελέσας αὐτὴν τῇ πάντων τελετῇ . . . καὶ διώκων τὸ ὑποκείμενον ἐξῆς ὀνειροπομπήσεις, καταδήσεις.* Dann das Gebet: *κέλευε ἀγγέλῳ ἀπελθεῖν πρὸς τὴν δεῖνα, ἄξαι αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν ποδῶν φοβουμένην, φανταζομένη(ν) ἀργυπνοῦσα(ν) ἐπὶ τῷ ἔρωτί μου καὶ τῇ ἐμοῦ φιλ(ίᾳ)*[9] *. . . . μὴ δυνηθῇ ἡ δεῖνα ἢ ὁ δεῖνα ἐπιτυχεῖν* (sc.

[1] Oldenberg, Rel. des Veda S. 480.

[2] Kauśika-Sutra ed. Caland 47, 25 ff. S. 162, mit Anm. 24; Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber § 89 S. 173, 177; Loewenstimm, Aberglaube u. Gesetz, Archiv f. krim. Anthropol. u. Kriminalistik, herausg. v. H. Groos XXV (1906) Heft 1 u. 2, S. 156/7, 185.

[3] Wuttke-Meyer[3] § 186 S. 135; 396 S. 269; § 643 S. 414; Vogt-Siebs, Schlesiens volkstüml. Überlieferungen II 2, S. 48, 248, 257, 259; Frazer, Golden bough[2] I p. 281/2.

[4] Tylor, Encycl. brit. XV 9, (1883) p. 205 B; Ed. Lehmann, Kultur d. Gegenwart I. III 1, Lpz. 1906, S. 11; Wundt, Völkerps. II 2, S. 191 f.

[5] Jastrow, Rel. Babyl. u. Ass., deutsche Ausg. I 285 f., 383 ff.; Fossey, Mag. assyr. p. 80/1.

[6] Kauśika-Sutra 35, 28; 36, 14; 49, 23 S. 119, 121, 173 Caland.

[7] Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. IX (1899) 332; vgl. Frazer Golden bough[2] I S. 14, 17; Globus LXXVII (1900), 36; LXXIX (1901), 110 ff.; ein Fall von 1890: A. Loewenstimm, Abergl. u. Strafrecht, Berl. 1897, S. 74.

[8] Nicht hierher gehört pap. Par. 2580, Berol. II 150; Lond. 121, 435 K. 443 W.

[9] *φιλ(ότητι)* Wessely, *φιλ(ίᾳ)* Wünsch.

ὕπνου) *ἕως ἐλθοῦσα πρὸς ἐμὲ τὸν δεῖνα . . . καὶ μὴ δυνασθῇ ἄλλῳ ἀνδρὶ συνμιγῆναι εἰ μὴ ἐμοὶ μόνῳ. πολλάκις δὲ δίωκε τὸν λόγον καὶ ἄξει*[1] *καὶ . . . ἐρασθήσεταί σου εἰς τὸν τῆς ζωῆς χρόνον.* Ganz ähnlich ist die auf die Darstellung der Komödie zurückgehende *πρᾶξις* im „Lügenfreund" des Lukian[2]. Erst wird die Zaubergöttin Hekate beschworen, *τέλος δ' οὖν ὁ Ὑπερβόρειος ἐκ πηλοῦ ἐρώτιόν τι ἀναπλάσας ἄπιθι, ἔφη, καὶ ἄγε Χρυσίδα. καὶ ὁ μὲν πηλὸς ἐξέπτατο*[3]*, καὶ μετὰ μικρὸν δὲ ἐπέστη κόπτουσα τὴν θύραν ἐκείνη καὶ εἰσελθοῦσα περιβάλλει τὸν Γλαυκίαν ὡς ἂν ἐμμανέστατα ἐρῶσα καὶ συνῆν.*

Die angeführten Stellen[4] bieten keine strenge Analogie zur Vergilstelle, wenn man dort das Wort *limus* als „Bild von Lehm" fassen wollte, denn dort müßte es das Bild des Daphnis sein, während in unsern beiden Beispielen die Tonfigur die magische Gottheit oder den *ἄγγελος* vertritt. Eine vollkommene Parallele dagegen ist in dieser Hinsicht der *φιλτροκατάδεσμος* des pap. Par. 295 sqq.[5], dessen Eingang wohl lautete: *λαβὼν κηρὸν ⟨ἢ πηλὸν⟩ ἀπὸ τροχοῦ κεραμικοῦ.* Es werden dort zwei Figuren hergestellt, eine des begehrten Mädchens, eine des verfolgenden Dämons, allein — hier geht die Vorschrift wieder von Vergil ab — die Tonfigur wird vergraben. Man wird also, da völlig Entsprechendes fehlt, nicht mit Bestimmtheit sagen können, daß bei Vergil ein Bild gemeint sei, es ist aber nicht unwahrscheinlich.

[1] *αξη* Pap., korr. von Wünsch (Subjekt *ὁ λόγος*).

[2] Philops. 14; Radermacher, Festgabe f. Th. Gomperz 1902, S. 197—202.

[3] Für die zauberische Belebung einer leblosen Figur, die dann als Bote dient, vgl. die Erzählung der Acta Andreae et Matthiae 15 (Acta Apost. apocr. II 82, 5 ff. Bonnet), wo Christus durch eine steinerne Sphinx die Seele des Abraham herbeiholen läßt.

[4] Der *εἰκὼν μετὰ πηλοῦ* in den Codd. astrol. III App. 44, 23 ff. dient andern Zwecken. — Rachepuppen aus Kreide s. Audollent def. tab. 200—207.

[5] E. Kuhnert, Rh. Mus. XLIX (1894) 37 ff.; vgl. damit das Zeugnis bei Weier, De praest. daem. V 11 (S. 329 d. deut. Übers. v. Fuglinus 1586): „eben zu dem end . . . werden in Martis Dominio zwey bild zugericht | eine auss wachs | die ander auss eines todten menschen erden | und wird hiemit dem einen bild ein waffen | . . . inn die hände gegeben | dass es dess andern bildes haupt durchsteche. an beyde aber werden etliche namen geschrieben".

Kap. 30 S. 35, 10 Helm:

ceram liquabilem.

Hier liegt dieselbe Frage vor, wie beim *limus*: haben wir das Schmelzen eines Bildes oder bloß eines beliebig gewählten Stückes Wachs anzunehmen? Theokrit hat nur κηρόν, ohne nähere Bestimmung über die Form, Vergil hat dem nichts zugefügt. Aber die gesamte sonstige Überlieferung spricht von geformtem Wachs, von einem Wachsbilde.

Auch hier beginnen die Zeugnisse in Indien[1] und Mesopotamien[2], im alten Reich der Ägypter[3]. Für die klassische Zeit von Hellas und Rom ist der Brauch ebenfalls genügend bezeugt[4]; von Stellen der Papyri gehört hierher der große Zauber des pap. Par. von 296 ab, den Kuhnert herausgegeben hat[5], dann im gleichen Pap. die Stellen 1878 ff. und 2945, wo beidesmal ein wächserner Hund als Dämon der Hekate (Deubner. De incub. p. 40) hergestellt wird zum Zweck des Liebeszaubers, aber er wird nicht verbrannt. Wachs, und zwar trichromes. aus weißem, schwarzem und rotem zusammengesetzt, gehört zu den σύμβολα der Hekate: Euseb. praep. ev. V 14 p. 202 c. d (I 234, 7 ff. Dind.). Zu vergleichen sind auch noch die Stellen

---

[1] Atharva-Veda I 7, 2 (VII p. 7 Lanman), Ludwich, der Rigveda III 523: „mache zerfließen, o Agni, den Zauberer"; „mit Hitze gequält mögen sie kommen". Hillebrandt, Ved. Opfer und Zauber § 91 S. 177; Frazer, Golden bough[2] I 14; Kauśika-Sutra ed. Caland, Anhang 184.

[2] M. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 274, 296 f., 308 (engl. Ausg. 254 f., 276 f., 287); Fossey, Magie assyr. 79, 95, 103, 129, 130 al.

[3] W. Budge, Egypt. magic (1899) S. 7, 22 f., 67, 74 ff., 81 ff., 92 ff.; A. Erman, Ägypten u. äg. Leben I 207; II 475; äg. Rel. 159; Frazer, Golden bough[2] I p. 15 f.; Wiedemann Her. 2. Buch S. 214 (Wachsfiguren als Ersatz für Menschenopfer im alten Ägypten); vgl. Frazer, Golden bough[2] II p. 70.

[4] Vgl. die Sammlungen von Belegen bei U. Kehr, Quaest. mag. spec. 12 f.; R. Dedo a. a. O. S. 23; Frazer Golden bough[2] I 10; L. Fahz a. a. O. S. 125 ff.; Heim, Incantamenta p. 511, 1 Nr. 145, p. 554 aus cod. Bon. 218 fol. 86 V; W. Kroll, Ant. Abergl. S. 22 f. (588 f.); L. Radermacher, Venus in Ketten, Westdeut. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst XXIV, III S. 221; Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer II 357. — Die ἀγάλματα πήλινα καὶ κήρινα, die nach Artemidor onir. II 39 p. 146, 6 ff. Hercher nichts Gutes bedeuten, gehören auch hierher.

[5] Rh. Mus. XLIX, siehe oben S. 81 Anm. 5

pap. Par. 2358, 2378, 3131[1], 3214/5, wo überall Wachs in bestimmten Zauberfunktionen erscheint. Ebenso sehen wir es in den magischen Stellen der astrologischen Literatur, besonders im Appendix des III. Bandes des Katalogs S. 42, 11 ff.: *Ἐν ὥρᾳ Ἀφροδίτης, Σελήνης οὔσης ἐν Αἰγοκέρῳ, ποίησον εἰκόνα μετὰ κηροῦ παρθένου ὁποίας χρήζεις, καὶ γράψον ἐν αὐτῇ τὸ ὄνομα αὐτῆς καὶ τὸ ὄνομα Λέοντος καὶ Ἀφροδίτης, . . . καὶ βάνε νὰ ἀναλιγόνῃ εἰς τὴν ἑστίαν.* Ebenda Z. 16: *Ἵνα ἀλουχῆς ἧς θέλγεις μὴ δυνήσηται ἕτερος φῶς μιγῆναι εἰ μὴ σὺ καὶ περί σου πάντοτε μνείαν ποιῆται, ποίησον μίαν εἰκόνα μετὰ κηροῦ παρθένου* (folgen astrolog. Bestimmungen) *καὶ φύλαξον τὴν εἰκόνα.* Ebenda S. 44, 7: *Ποίησον δύο εἰκόνας μετὰ κηροῦ παρθένου εἰς ὀνόματα δι' οὗ βούλει φίλτρον πρᾶξαι ἤγουν ἀνδρὸς καὶ ἀλοχίδος καὶ γράψον τὰς χαρακτῆρας* (folgen die astrologischen Bestimmungen) *καὶ χῶσον ἔνθα εἰς σὲ βαίνουσιν*[2]. Einen richtigen Feuerzauber bietet ebenda S. 45, 1: *Ἐν ὥρᾳ Ἀφροδίτης . . . ποίησον εἴδωλον δι' ὀνόματος οὕτινος χρήζεις . . . καὶ πύρωνε ἐν φλογί.*

Auch hier möge es gestattet sein, auf die gleichen Gebräuche späterer Zeiten mit ein paar Worten zu verweisen[3]. Wir kennen diese Art Zauber im 11. Jahrh. aus der Trierer Gegend[4], im 13. Jahrh. eifert Berthold von Regensburg gegen diese Mißbräuche[5], besonders im 14. und 15. Jahrh. finden wir den Zauber mit Wachs(bildern) oft erwähnt. Aus dieser Zeit stammt die Formel, die Schönbach[6] aus dem cod. Monac. lat. 7021 p. 165[c] herausgegeben hat. Man nimmt „ain wenich

---

[1] Usener, Dreiheit, Rh. Mus. LVIII (1903) S. 168.

[2] Ähnlich S. 46, 1: *Ὅπως δύο μέροπες ἐν ὁμονοίᾳ ⟨καὶ⟩ φιλίᾳ ἔσονται . . . ῥέξον εἴδωλα δύο μετὰ κηροῦ . . . καὶ τίθει εἰς τόπον ἔνθα στείκουσιν.* S. 46, 11: *Ἵνα ἀλοχὶς μένῃ ἐγκρατὴς καὶ εὐγενὴς διὰ τοῦ πόσεως αὐτῆς· Ποίησον εἴδωλον μετὰ κηροῦ παρθένου . . . καὶ χῶσον πρὸς ἐμβασίαν αὐτῶν* (aufgeschrieben wird der Name des Gatten). Vgl. auch Wünsch, Def. tab. 55 A 16.

[3] Literatur z. B. bei Grauert zu Eubel, Vom Zaubereiunwesen anfangs d. 14. Jahrh., Hist. Jahrbuch XVIII (1897) S. 626; Frazer, Golden bough[2] II 344 ff., III 477 unter *Images*, 478 unter *Killing*.

[4] C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 194.

[5] Belege bei Schönbach, Sitzungsb. Akad. Wien 1900 VII 27.

[6] A. a. O. S. 142 ff.

geweichtes wachses“ und beschwört es mit den Worten (S. 144 Schönb.): „Du pist es, herre, der da mit Michelen wunder tat, herre, tû durch dein wunderleichen und din vil heiligen namen Tetragramaton, daz daz chrût envalbe nicht, und durch den aller hôchsten namen Anefeneton gib disem chrût alle tugent und die chraft, swen ich mit ir treut und chûsse si, daz si in miner minne prinn, und also daz wachs zerfleuzzet bei dem fûr und alz daz fûr glûwet, alzo mûzze ir herze, ir plut, ir leber, ir miltze und ellen ir lider erhaizzen und prinnen und zefliezzen umbe min minne und mûg weder schlaffen noch wachen, si gedench an mich; noch chain dinch sei, daz mich von ir hercen mûge bringen oder benemen; si (*cod.* so) minne mich ze aller zeit, meines willens vergezze si nicht, si mûzze ymmer lieb und in meinen willen alzo gestercht sein . . .[1].

Im Liebeszauber begegnen uns dann die Wachsfiguren, die „atzman von wachs“ [2], wie sie genannt werden, auch im „fahrenden Schüler“ [3], der unter seinen Künsten angibt:

mit wunderlichen sachen
ler ich sie denne machen
von wahs einen kobolt,
wil sie, daz er ir werde holt,
und töufen in dem brunnen,
und legen an die sunnen [4].

Die Beispiele ließen sich leicht häufen; Erwähnung sollen noch finden die Nachrichten des Arztes Carrichter bei Vogt-Siebs, Schlesiens volkstüml. Überlieferungen II 2 (Drechsler)

---

[1] Das ist fast Wort für Wort die Formel der griechischen Papyri. Doch ist es fraglich, ob wir aus dieser Übereinstimmung schließen dürfen, es liege bei beiden Völkern eine Folge analogen primitiven Denkens vor; die Römer können die Vermittler gewesen sein, und so unsere deutsche Formel historisch von der griechischen abhängen.

[2] Der Ausdruck bei Hartlieb, Buch aller verbotenen Kunst 1455 cap. 79; Grimm, Deut. Myth.[4] III 430; vgl. ebenda S. 315, 420, 25.

[3] Grimm, Myth.[4] III 424, 2.

[4] Das „töufen“ ersetzt das griech. *γράψον ἐν αὐτῇ τὸ ὄνομα οὗ θέλεις*, das „legen an die sunnen“ ist ein bequemer Ersatz für das Zauberfeuer.

S. 261, 268 und die Belege, die Ebel in den Hess. Blättern für Volkskunde III (1904) S. 130 ff. gesammelt hat[1].

Kap. 30 S. 35, 12 Helm (= Verg. Aen. IV 513):
falcibus et messae . . . quaeruntur aenis[2].

Daß Erz im Zauber hauptsächlich Verwendung findet, ist auf einen Rest alter Kulturverhältnisse zurückzuführen: der Zauber ist älter als die Eisenzeit, spätere Geschlechter haben dann als ehrwürdig empfunden, was ursprünglich zu gebrauchen die Not gebot[3]. Im Zauber schrieb man der Bronze die Kraft zu, störende dämonische Einflüsse abzuhalten. Man schlug sie darum, um die Gespenster abzuwehren, wofür ein bekanntes Beispiel Theokr. II 36 ist. Man benutzt ihren Klang auch gern, um dem Mond selbst zu Hilfe zu kommen, wenn ihn bei Mondfinsternissen Dämonen bedrohen. Der Magier rechnet es mit zu den größten Zwangsmitteln, die ihm zu Gebote stehen, der Mondgöttin zu sagen: ich habe die eherne Pauke in meiner Gewalt, allein ich rühre sie nicht an, wenn du mir jetzt nicht willfährig bist[4].

[1] Vgl. Grimm, Myth.[4] II 913 ff.; Wuttke-Meyer[3] § 396 S. 270; Preuß, Ursprung von Religion und Kunst, Globus LXXXVI 389; Ders., Arch. f. Relw. IX (1906) S. 97 f., 102; Schönbach, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XII (1902) S. 10 (151 b). Eine große Reihe von Beispielen bieten die von J. Hansen herausg. „Quellen zur Gesch. der Inquis. und des Hexenwahns" 1901.

[2] Vgl. die Erklärer zu Verg. Aen. IV 513 ff.; Fahz hat die Stelle nicht behandelt.

[3] Frazer, Golden bough[2] I 344 ff.; Kroll, Ant. Abergl. a. a. O. S. 7 f. (573 f.); Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer S. 30; vgl. 487, 5; W. Helbig, Italiker in der Poebene, Leipzig 1879 S. 78 ff.; O. Gruppe, Griech. Mythol. u. Relgesch. II 895, 1; Rieß, bei Pauly-Wissowa I 51, 17 ff.

[4] Pap. Par. 2296. Über Gespenster scheuchende Macht des Erzes: Lukian, Philopseudes 15; Menandri protect. frg. 20 (a. 568) FHG IV p. 227 Müller: die Türken vertreiben Dämonen *ἐπιπαταγοῦντες δὲ κώδωνί τινι καὶ τυμπάνῳ*. S. auch B. Cook, The gong at Dodona, Journ. of hell. stud. XXII (1902) S. 15 ff.; Tylor, Anfänge d. Kultur I 324 f.; U. Kehr, Quaest. mag. specimen 11, 12; Blau, Altjüd. Zauberwesen 1898 S. 72, 1 und 73, 79, 81; Pauly, Realenz. IV 1402; Rieß, Studies in superstition, American Journ. of Phil. XXIV (1903) S. 424; Rohde, Psyche[2] I 272, 1; II 77, 2; R. Wünsch, Ant. Zaubergerät S. 38, 41. Erzklang bei Mondfinsternissen: R. Dedo, De antiq. superst. am. S. 13 ff.; O. Gruppe, Griech. Mythol. u. Relgesch. II Index S. 1901 unter „Erzschlagen"; R. Lasch, Arch. f. Relw. III (1900) S. 97 ff., bes. 136/7; W.

In seiner Eigenschaft als zauberkräftiges und gleichzeitig dämonenvertreibendes Metall wird das Erz im Zauber auch sonst häufig verwandt, so in unserer Vergilstelle zu einer *βοτανήαρσις*, die nach Macrobius V 19, 8 ff. aus des Sophokles *Ῥιζοτόμοι* übernommen ist, wenigstens in diesem einzelnen Zuge (Tr. Graec. Fr.[2] S. 249 Nauck). Ebenso wird die *falx aenea* verwandt von Medea beim Sammeln von Zauberkräutern in den Metamorphosen des Ovid (VII 227 erklärt von Haupt, 8. Aufl. von Ehwald, Weidmann 1903, S. 294), ehern ist auch der *ῥόμβος* der Simaetha (Theokr. II 30), während in den Zauberpapyri ausdrücklich Eisen als Material des Zauberkreisels verlangt wird. Das Erz tritt überhaupt in den Zauberpapyri stark zurück, so fehlt es in den *βοτανήαρσεις* des pap. Par. 286 ff., 2967 ff., erscheint dagegen als Material der Griffel, mit denen magische Zeichen und Beschwörungen geschrieben werden[1], als Material von Gefäßen[2]; ehern sind die Nadeln, mit denen die Rachepuppe durchstochen wird[3]; ein *σάνδαλον χάλκεον* wird der Geisterbeherrscherin Hekate zugeschrieben[4], selbst die *αἰθάλη χαλκέως* ist noch zauberkräftig[5].

Andererseits findet sich in magischen Bestimmungen die Vorschrift nur negativ als *sine ferro* gegeben[6], weil das Eisen

Roscher, Selene u. Verwandtes S. 89, Politis ebenda S. 187, 47 nach Roß; Burchard von Worms 2 S. 83 Friedberg; Grimm, Deut. Myth.[4] II 589 f. Sollte vielleicht ähnlichen Zwecken die Bronzescheibe gedient haben, die O. Montelius, Kulturgesch. Schwedens 1906, S. 138 Fig. 233 veröffentlicht? Sie hat oben einen Handgriff, und 4 bewegliche Metallstücke sind auf der eigentlichen Scheibe angebracht.

[1] Pap. Berol. II 152; Par. 259, 3255; Lugd. I. XI 16.

[2] Lond. 46, 65; Par. 223, 3247.

[3] Par. 321 f.; ehern sind auch die Nadeln, mit denen der Maena bei Ov. fast. II 577 das Maul vernäht wird.

[4] Par. 2334; A. Dieterich, De hymnis orphicis, Hab. Schrift Marb. 1891, S. 42 f. [5] Par. 2102.

[6] Z. B. Heim, Incant. 108 = Plin. n. h. XXIV 176; Incant. aus dem cod. Bon. 218 p. 85[R] S. 554: *Antequam maturescat flos eius, tollas eam ante solis ortum plenilunio dextra manu sine ferro.* Grimm, Myth.[4] II 1001. — Wenn Kießling-Heinze zu Hor. Sat. I 8, 26 das Töten des Opfertieres mit einem Kiesel und die Vermeidung von Eisen bei der alten Tiberbrücke als Vermeidung des zauberbrechenden Metalls fassen, so ist damit wohl der Zaubercharakter in diesen Gebräuchen mehr als nötig betont; das Beibehalten alter Kulturzustände im Kultus genügt zur Erklärung

für zauberbrechend galt, vielleicht weil es in vielen anderen Eigenschaften die Bronze übertraf und man dachte, es müsse eben darum auch die Zauberkraft der Bronze überbieten, also Zauber lösen [1].

Kap. 30 S. 35, 12 Helm (= Verg. Aen. IV 513):

ad lunam quaeruntur . . herbae.

Auf die Bedeutung des Mondes und der Nacht im Zauber werden wir zurückzukommen haben [2], hier wollen wir die Gelegenheit wahrnehmen, zwei *βοτανήαρσεις* der Papyri mitzuteilen, die vielleicht beide zur Nachtzeit stattfinden:

Βοτανήαρσις [3]. *χρῶ πρὸ ἡλίου* [4]. *λόγος λεγόμενος· αἴρω σε ἥτις βοτάνη χειρὶ πενταδακτύλῳ ἐγὼ ὁ δεῖνα* [5], *καὶ φέρω παρ' ἐμαυτόν, ἵνα μοι ἐνεργήσῃς εἰς τὴν † τινακρειαν* [6]. *ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀμιάντου ὀνόματος τοῦ Θεοῦ. ἐὰν παρακούσῃς, ἥ σε τεκοῦσα γαῖά τε οὐκέτι βρεχήσεται* [7] *πώποτε ἐν βίῳ πάλιν, ἐὰν ἀπορι,θῶ τῆσδε τῆς οἰκονομίας μου* [8].

Die andere *βοτανήαρσις* ist wesentlich ausführlicher und gibt sich als ägyptisches Zauberritual. Sie steht im pap. Par. 2967 ff. (vgl. Galen *περὶ κράσ. φαρμ.* XI 792 Kühn):

Παρ' Αἰγυπτίοις ἀεὶ βοτάναι λαμβάνονται οὕτως· ὁ ῥιζοτόμος καθαίρει πρότερον τὸ ἴδιον σῶμα πρότερον νίτρῳ περιράνας [9] *καὶ τὴν βοτάνην θυμιάσας ῥητίνῃ ἐκ πίτυος εἰς τρὶς περιενέγκας τὸν*

[1] Kroll, Ant. Abergl. a. a. O. S. 7 f. (573 f.); Frazer, Golden bough[2] I 344 ff., II 320; Wuttke-Meyer[3] § 119 S. 95; Lukian, Philops. 15, 17.

[2] Zu Kap. 31 S. 37, 20 Helm und 47 S. 54, 17 H.; vgl. W. H. Roscher, Progr. Gymn. Wurzen 1895 S. 30. [3] Pap. Par. 286 ff.

[4] Also jedenfalls nachts; ob bei Mondschein, ist unsicher, aber nicht unwahrscheinlich.

[5] Es ist wesentlich, daß der Dämon der Pflanze weiß, wem er dienen soll; auch zu was das Kraut gut sein soll, wird meist zugesetzt.

[6] Weder die Lesung des Pap. noch Wesselys *τρινακρειαν* gibt einen Sinn. Wünsch faßt *τίντινα* als Mißbildung für *ἥντινα*, s. *ἥτις βοτάνη* im Eingang, und *κρειαν* gleich *χρείαν*, s. Dieterich Pap. mag. S. 822.

[7] Im Pap. ist *ε* über *βραχησεται* übergeschrieben.

[8] Die Form der *minae*; die Existenz des Krautes wird durch die Drohung der Dürre in Frage gestellt.

[9] Sonst aus Reinigungszeremonien nicht bekannt, vielleicht spezifisch ägyptisch; vgl. Wiedemann zu Her. II 86 S. 357; 99 S. 396.

τόπον, εἶτα κῦφι[1] *θυμιάσας καὶ τὴν διὰ τοῦ γάλακτος σπονδὴν χεάμενος μετ' εὐχῶν ἀνασπᾷ τὸ φυτόν, ἐξ ὀνόματος ἐπικαλούμενος τὸν δαίμονα, ᾧ ἡ βοτάνη ἀνιέρωται*[2]*, πρὸς ἣν λαμβάνεται χρείαν, παρακαλῶν ἐνεργεστέραν γενέσθαι πρὸς αὐτήν. ἐπίκλησις δ' αὐτῷ ἐπὶ πάσης βοτάνης καθ' ὅλον ἐν ἄρσει ἣν λέγει ἐστὶν ἥδε· Ἐσπάρης ὑπὸ τοῦ Κρόνου, συνελήμφθης ὑπὸ τῆς Ἥρας, διετηρήθης ὑπὸ τοῦ Ἄμμωνος, ἐτέχθης ὑπὸ τῆς Ἴσιδος, ἐτράφης* ⟨*ὑπὸ*⟩[3] *ὀμβρίου Διός, ηὐξήθης ὑπὸ τοῦ Ἡλίου καὶ τῆς Δρόσου. σύ εἶ*[4] *δρόσος ἡ τῶν θεῶν πάντων, σὺ ἡ καρδία τοῦ Ἑρμοῦ, σὺ εἶ τὸ σπέρμα τῶν προγόνων θεῶν, σὺ εἶ ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ Ἡλίου, σὺ εἶ τὸ φῶς τῆς Σελήνης, σὺ εἶ ἡ σπουδὴ τοῦ Ὀσίρεως, σὺ εἶ τὸ κάλλος καὶ ἡ δόξα τοῦ οὐρανοῦ, σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρεως, ἡ κωμάζουσα ἐν παντὶ τόπῳ, σὺ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος· ὡς τὸν Ὄσιριν ὕψωσας, οὕτως ὕψωσον σεαυτὴν καὶ ἀνατεῖλον, ὡς καὶ ὁ Ἥλιος ἀνατέλλει καθ' ἑκάστην ἡμέραν· τὸ μῆκός σου ἴσον ἐστὶ τῷ τοῦ ἡλίου μεσουρανήματι, αἱ δὲ ῥῖζαι* (f. 33 recto) *τοῦ βυθοῦ, αἱ δὲ δυνάμεις σου ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ Ἑρμοῦ εἰσιν, τὰ ξύλα σου τὰ ὀστέα τοῦ Μνεύεως*[5] *καί σου τὰ ἄνθη ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ Ὥρου, τὸ σὸν σπέρμα τοῦ Πανός ἐστι σπέρμα*[6]*. ἀγωνιζωσε*[7] *ῥητίνη ὡς καὶ τοὺς θεοὺς καὶ ἐπὶ ὑγείᾳ ἐμαυτοῦ καὶ συναγνίσθητι*[8] *ἐπ' εὐχῇ καὶ δὸς ἡμῖν δύναμιν ὡς ὁ Ἄρης καὶ ἡ Ἀθηνᾶ*[9]*. ἐγώ εἰμι Ἑρμῆς, λαμβάνω σε σὺν ἀγαθῇ τύχῃ καὶ ἀγαθῷ δαίμονι καὶ ἐν καλῇ ὥρᾳ καὶ ἐν καλῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐπιτευκτικῇ πρὸς πάντα. Ταῦτ' εἰπὼν τὴν μὲν τριγηθεῖσαν πόαν*

---

[1] *Μάγων Αἰγυπτίων θύσας τὸ καλούμενον κῦφι* Hippol. ref. omn. haer. IV 28. Seine Bereitung beschreibt Plut. de Is. et Os. c. 80 p. 383 D = Manetho frg. 84 (II 616 M.).

[2] *αν ιερωται* Wessely, verb. von Wünsch.

[3] Von mir zugesetzt.

[4] *η* Pap., geändert von Wünsch.

[5] Wieder ein spezifisch ägyptischer Zug; über den Mnevisstier vgl. Wiedemann, Her. II. Buch, zu Kap. 153 S. 552.

[6] Über den ägyptischen Pan ebenda zu Kap. 46, S. 216 ff.

[7] *ἐξορκίζω σε*? Die oben gegebenen Buchstaben sind auf der von mir benutzten Photographie des Pap. klar zu erkennen. Wünsch liest *ἀγνίζω σε ῥητίνῃ*.

[8] So die Photographie und Wessely im Progr. Hernals 89. In den Abh. Akad. Wien: *συνοπλισθητι*.

[9] Athena steht öfter für die äg. Neith, die Göttin von Saïs, s. Wiedemann, Her. II. Buch S. 260. Für den Ares weiß ich keine Gleichung. Durch die Nennung der verschiedenen Eigenschaften werden sie tatsächlich in das Kraut hineinbeschworen, so wie der Magier Hermes ist, wenn er sich so nennt.

εἰς καθαρὸν ἔλισσε[1] *ὀθόνιον, τῆς δὲ ῥίζης τὸν τόπον ἑπτὰ*[2] *μὲν πυροῦ κόκκους, τοὺς δὲ ἴσους κριθῆς μέλιτι δεύσαντες*[3] *ἐνέβαλον καὶ τὴν ἀνασκαφεῖσαν γῆν ἐνχώσας*[4] *ἀπαλάσσεται*[5].

Daß auch diese letztbeschriebene Handlung des Sammelns von Zauberkräutern nachts vorzunehmen sei, läßt sich nur vermuten; man kann aus der Nennung der Selene keinen Schluß ziehen, weil daneben auch Helios steht; man kann aber auch keinen Gegengrund finden etwa in *ἐν καλῇ ἡμέρᾳ*, weil *ἡμέρα* nicht gerade den hellen Tag bezeichnen muß, sondern auch den vorliegenden Zeitabschnitt von Tag und Nacht im Gegensatz zu dem andern der *ὥρα* meinen kann.

Kap. 30 S. 35, 10 Helm (= Verg. Aen. IV 514):

pubentes herbae.

Bei den Dichtern finden wir meist die *herbae* und *βοτάναι* ohne weitere Spezialisierung erwähnt. Nur ein Beiwort, das ihre Kraft andeutet, wird zugesetzt, so an unserer Stelle *pubentes*, anderswo *nocentes*[6], *olentes*[7], *pallentes*[8], *latentes*[9], oder die Herkunft wird angegeben[10]. Auf Einzelheiten hier einzugehen lag für die Dichter kein Grund vor, man wird sogar in den meisten Fällen in nicht eingeweihten Kreisen gar nicht gewußt haben, um welche Kräuter es sich handelte, da der Magier durch Anwendung von Geheimnamen[11] seine Kenntnis ängstlich hütete. Als Quelle für Kunde der Zauberkräuter im einzelnen bleiben also nur die Papyri und was

[1] Der Photographie nach kann es auch das richtige *ἕλισσει* gewesen sein. [2] Sieben ist Zauberzahl wie S. 87 unten die Drei.

[3] Wohl eine Art Versöhnungsopfer an die Erde, der die Wurzel entzogen wurde. Vgl. Cato de re rust. 139 ff. — Der ganze letzte Satz des Pap. ist durch ein Anakoluth entstellt.

[4] Die Erde soll möglichst unverletzt bleiben oder so scheinen.

[5] Mit der ganzen Art dieser *βοτανήρσεις* stimmen sehr gut die entsprechenden altindischen Beispiele im Atharva-Veda VIII, 5, 11 ff. (Bd. VIII 492 Lanman) und VIII 7 (VIII 498 L.) und das christliche bei F. Pradel, Relw. Vers. u. Vorarb. III 281 ff. [6] Hor. sat. I 8, 22, vgl. 49.

[7] Ciris 370. [8] Tibull I 8, 17. [9] Hor. epod. V 67 ff.

[10] Hor. epod. V 21, dazu Kießling-Heinze; Verg. ecl. VIII 94 mit den Anm. bei Forbiger I[4] 148; mehr bei Fahz a. a. O. S. 135 und Dedo S. 3—5, 10.

[11] Siehe oben S. 23, 4; dazu noch Griffith-Thompson pap. col. I verso p. 170; II verso, V verso (14) p. 177, (16) p. 179; X (32) p. 81.

über magische Verwendung von Pflanzen in die botanische Literatur gekommen ist. Aber darauf beruhende Einzeluntersuchungen über Zauberkräuter würden den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreiten, ein paar Angaben und im übrigen Verweise auf bereits Vorliegendes müssen genügen (vgl. die Listen der als Amulette verwandten Kräuter bei Kropatscheck, De amul. ap. ant. usu, Diss. Gryph. 1907, S. 20f., 41ff.).

Die *herbae* dienen bald dem zauberischen Angriff auf eine Person, bald sind sie gesucht, weil sie gegen solche Angriffe wirken. Die Hauptuntersuchungen darüber werden dem Demokrit zugeschrieben [1]. Zur ersten Gruppe gehören die Giftkräuter, die in Verbindung mit den Rachepuppen auftreten etwa im indischen [2] und babylonisch-assyrischen Zauber [3]: Kräuter wie die *catanance* [4], das *χαρίτων βλέφαρον* [5], *centum capita* [6] und *verbenaca* [7], die dem Liebeszauber dienen, die *aglaophotis* [8], die Götter zitiert. Manches hierher Gehörige steht auch bei Ps. Plut. de fluviis (VII p. 282ff. Bernard.).

Zur anderen Klasse, die wir einmal kurzweg als *φυλακτήρια*-Kräuter bezeichnen wollen (W. Wundt, Völkerpsych. II 2 S. 409f.; Atharva-Veda X 1, 11; XIX 30ff. Lanman), gehören z. B. die *artemisia* [9], das *bdellion* [10], die *betonie* [11], der

---

[1] Petron. sat. 88, S. 59, 14 Büch.; vgl. auch Arnob. adv. nat. I 43. Im allgemeinen über Zauberkräuter U. Kehr, Quaest. mag. specimen 17.

[2] Atharva-Veda X 4, 14ff., Bd. VIII 577 Lanman; III 18, Bd. VII 118 L.; IV 18f., VII 181f. L.; IV 37, VII 211 L.; V 14, VII 245 L.

[3] M. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 312ff. (die betr. Stellen fehlen in der engl. Ausg.).

[4] Plin. n. h. XXVII 57.

[5] Ebend. XIII 142. [6] Ebend. XXII 20.

[7] Plin. n. h. XXV 105; Dioscur. IV 61; vgl. Plin. XXIV 156ff.; Plut. praec. con. 5 p. 139A (I p. 339 Bern.), 48 p. 145C (I p. 355 B.).

[8] Plin. XXIV 160; Aelian *π. ζ.* XIV 27, p. 361 H.

[9] Plin. n. h. XXV 130; O. Schrader, Lex. d. idg. Altert. unter „Beifuß" S. 65.

[10] Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber § 92, 3 S. 181; Oldenberg, Rel. d. Veda S. 494; Schrader a. a. O. S. 63.

[11] Plin. n. h. XXV 128; Schönbach, Studien z. deut. Predigt. Sitzungsber. Akad. Wien 1900 VII S. 35, 49, 138f.

cyclaminus[1], das *moly*[2], das *sacopenium*[3] und andere. Ganze Reihen dieser Schutzkräuter, zu denen natürlich auch die Heilkräuter des Aberglaubens zu rechnen sind, bietet der Poeta anonymus de herbis[4] (ed. Lehrs in den Poet. bucol. et didact. von Didot, II. Teil p. 173 ff.), einiges hat auch Nikander[5]. In den Papyri fehlen die Kräuter nicht, und zwar kommen vor sowohl die erste Art der Anwendung wie auch die zweite. Für Einzelheiten vergleiche man die Angaben der Indices bei Wessely unter *ἀγλαόφωτις, ἀίζωον*[6] *βοτάνην, ἀρτεμισία, βοτάνη, βοτανήαρσις, βούγλασσον, ἱερακῖτις, κεντρῖτις, κυνοκέφαλος, μονοκλῶν, παιδέρως, πενταδάκτυλος, σεληνιτίδος, σιδηρίτην, σπέρμα, σπίριον, χλωρικήν, χόρτος, χύλος*, und Stellen wie pap. Berol. I 190, 249 (mit Anm.), II 36, 40, 76; Par. 773 (Dieterich, Mithrasl. 18, 7. 12; 19, 7; S. 21) 900 b, 1310, 3008 (Dieterich, Abraxas 138); Lond. 46, 70. 197 K.; 122, 12. 70 f. K. W.; Lugd. I. III 23 ff.; XII 24 ff.; II 171, 9; 172, 1[7].

Auch die Benutzung von Zauberkräutern ist nicht ausgestorben: *Incantare herbas ad maleficia et invocare nomina daemonum incantando quid est aliud, nisi cultura diaboli?* fragt Martinus de Bracara seine rustici[8], auch Burchard von Worms kennt die *diabolica carmina super panem et super herbas*[9]; er ist auch Zeuge dafür, wie fest der Glaube an die Wirkung der Kräuter gesessen hat: man hat trotz allen Bußvorschriften doch schließlich Kompromisse mit dem Volksglauben eingehen müssen, und so lautet denn ein Paragraph bei Burchard[10]:

---

[1] Plin. n. h. XXV 115; Theocr. V 123.

[2] Theophrast h. pl. IX 15 ff. [3] Plin. n. h. XX 197.

[4] Etwa 3 v. 24 ff. *ἀρτεμισία μονόκλωνος*, 4 v. 40 ff. *πενταδάκτυλος*, 5 v. 55 ff. *περιστεραί*, 6 v. 74 ff. *δίκταμνον*, 10 v. 128 ff. *βούφθαλμον*, 11 v. 139 ff. *παιονια* od. *ἀγλαόφωτις*, 13 v. 178 ff. *μῶλυ*, 14 v. 191 ff. *ἐναλίδρῖς*, 15 v. 211 *χρυσάνθεμον*. [5] Ther. 493 f., 934—56.

[6] Schrader, Reallex. d. idg. Altert. unter „Hauslauch".

[7] Vgl. O. Lenz, Botanik XXIV 193 ff.; Dieterich im Suppl. 16 der Fleckeis. Ibb. p. 781 ff.; Pauly, Realenz. IV 1382; Seeliger bei Roscher, Lexikon II 2, 2483; Heim, Incantamenta 1—39, 128, 130; nach Heliod. Aeth. III 16, p. 93, 4 Bekker hat mit den *βοτάναι* nur die *σοφία δημώδης* zu tun, nicht die *magia dis accepta*.

[8] Kap. 16 S. 33 mit Anm. 1 der Ausgabe von Caspari 1883.

[9] Kap. 4 S. 84 Friedberg. [10] Kap. 6 S. 85 Friedberg.

Collegisti herbas medicinales, cum aliis incantationibus [*quam*] *cum symbolo et Dominica oratione, i. e. cum Credo in Deum et Pater noster cantando. Si aliter fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas.*

Bis heute ist der Glaube an die Kraft der Kräuter unablässig lebendig geblieben[1].

Kap. 30 S. 35, 11 f. Helm (= Verg. Aen. IV 515 f.):

Quaeritur et nascentis equi de fronte revulsus | et matri praereptus amor.

Gemeint ist das *ἱππομανές*[2] und zwar in der Form, wie es Aristoteles[3] und Theophrast[4], auch Aelian[5] kennen, als Gewächs auf der Stirne des Füllens, während in den Worten des gleich zu behandelnden Laeviusfragmentes *hinnientium dulcedines* angespielt zu sein scheint auf das *virus, quod ex equae naturalibus profluere dicebatur ante coitum*[6]. Daneben bestand bekanntlich noch eine dritte Ausdeutung des Namens als eines arkadischen Krautes, auf dessen Genuß hin die Stuten liebesrasend werden; diese Auslegung ist uns allein vertreten durch Simaithas Erwähnung in Theokrits 2. Idyll[7].

---

[1] C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 60 ff.; J. Grimm, Deut. Myth.[4] II 696; III 334, 348, 427; Wuttke-Meyer[3] Ind. u. „Kräuter" „Zauberkräuter".

[2] Zeugnisse bei R. Dedo a. a. O. S. 6 f.; Fahz a. o. O. S. 134 (für die röm. Dichter d. 1. Jahrh.); O. Hirschfeld, De incant. et devinct. p. 42, 6; Rieß „Aberglaube" b. Pauly-Wissowa I 75, 51; Servius und die modernen Erklärer zu Verg. Georg. III 280; Aen. IV 515. Cyranis II *στοιχ.* I (Mély, Lapid. grecs p. 62, 1) erwähnt es als *φιλτήσιον μέγιστον* und gibt Einzelheiten über seine Anwendung.

[3] Arist. hist. an. VI 22.

[4] Frg. 175 vol. III p. 221 Wimmer.

[5] *περὶ ζώων* III 17; vgl. Plin. n. h. VIII 165.

[6] Solin p. 195, 11 ff. ed. Mommsen; vgl. Demokrit *περὶ συμπαθείας* § 6 p. 4, 13 Gemoll; Nepualios 73 p. 3, 11 Gemoll; Antigoni hist. mir. XX, Paradox. gr. ed. Westermann p. 67.

[7] Vgl. Schol. zu Theocr. II 48; Psellos b. Westermann S. 143, 6; alle Bedeutungen kennt auch J. Weier, De praest. daem. III 37, S. 232 der Übers. v. Joh. Fuglinus 1586; es ist ihm „ein berhuembtes fleischlein | einer feigen gross . . . das an eines erstgeborenen Fuellins stirnen sich sehen lesset |" oder „es werde der namen H. auch dem zähen unrath angehenckt | so der stuten | . . . auss dem geburtsglied fleusst" schließlich „ein gewechs | welchs von rossen versucht | sie toll macht | daher es dann den namen hat: „Rosswüte".

Kap. 30 S. 35, 21 Helm:

(Vergilius) herbas et surculos (nominat), tu squamas et ossa.

Die *surculi* müssen den *herbae* nahestehen, da Apuleius das einfache *pubentes herbae* Vergils hier mit dem Doppelausdruck *herbas et surculos* wiedergibt. Die Zusammenstellung kehrt wieder im Laeviusfragment unsers Kapitels (S. 36, 7 Helm), und in den Metamorphosen des Apuleius stehen sie neben den *lapilli* im Zauberapparat[1]. Man wird am ehesten geneigt sein, sie mit den κλῶνες und κλάδοι[2] der Papyri gleichzusetzen, da sie von den *radiculae* verschieden sein müssen, wie der Laeviusvers zeigt[3]. Eusebius[4] freilich stellt die ῥιζῶν καὶ βοτανῶν θυμιάματα des Zaubers nebeneinander. das zwingt uns aber nicht, hier die gleiche Zusammenstellung anzunehmen.

Wie *herbae* und *surculi* aus ein und derselben Gattung von Organismen genommen sind, so muß man dies auch von den *squamae* und *ossa* voraussetzen, besonders auch weil nachher jeder der zweigliedrigen Ausdrücke wieder zusammengefaßt wird: *Ille pratum decerpit, tu fluctum scrutaris.* Es ist also bei *ossa* nicht an menschliches Gebein zu denken, das im Defixionszauber eine große Rolle spielt[5], sondern gemeint sind Fischknochen, Gräten: von denen behauptet Apuleius, sie hätten im Zauber keine Stätte. Das scheint tatsächlich zu stimmen, denn aus welchem Grunde wir uns nicht entschließen können unter dem ταρίχου ὄστρακον[6] eine Gräte zu verstehen, ist oben[7] gesagt. Fischschuppen finden wir einmal bei Hippolyt erwähnt[8]: Ἀστέρας δὲ εἶναι δοκεῖν ποιοῦσι θρισσῶν ἢ ἱππούρου

[1] Apul. Met. II 5 S. 29 Helm.

[2] Siehe oben zu *verbenae pingues*. *Surculi* heißen z. B. die Äste der Korallen, Plin. n. h. XXXII 24.

[3] Daß Apuleius auf so kurzem Raum erst *surculi* gleich *radices* brauchte und dann ein Zitat anführte, das diese Gleichung ausschließt, werden wir ihm nicht ohne weiteres zutrauen.

[4] Dem. ev. III 6 p. 127 c (III 191, 18 Dind.).

[5] Man braucht nur an den Tod des Germanicus (Tac. ann. II 69) und die Sagae des Horaz (sat. I 8) zu denken, die auf dem Esquilin arbeiten.

[6] Pap. Lugd. I XI 16. [7] S. 69, 3.

[8] Hippol. ref. omn. haer. IV 38.

ῥολίδες ὕδατι μετὰ κόμμεως δεδευμέναι καὶ προσπεπλασμέναι τῷ δρόφῳ κατὰ διαλείμματα[1].

Kap. 30 S. 35, 23 Helm:

memorassem tibi etiam Theocriti paria . . .

Gemeint ist die Schilderung eines Defixionszaubers gegen den untreuen Liebhaber im II. Idyll. Existenz und Inhalt dieses Gedichtes konnte Apuleius aus den Erklärern zu Vergils achter Ecloge kennen. Es ist nicht nötig anzunehmen, daß er das Gedicht selbst gekannt hat; es ist jedenfalls dies die einzige Stelle, wo er den Theokrit erwähnt, und dessen Darstellung hat nirgends seine Schilderung des Zauberwesens beeinflußt hinsichtlich der Punkte, in denen der Grieche von Vergil abweicht; es fehlt zum Beispiel jede Erwähnung des *iynx*, dessen zehnmalige Nennung im 2. Idyll ihn als wichtiges Zaubermittel jedem Leser sofort in die Augen fallen läßt: Vergil hat ihn durch die farbloseren *carmina* ersetzt, und so fehlt er denn auch bei Apuleius, obschon er nachher doch aus Laevius die *trochiscili* zitiert.

Ferner kennt Apuleius an dieser Stelle, wo er die poetischen Zeugen für Zauber Revue passieren läßt, keine *imitatio incantamentorum amatoria* des Catull, den er doch sonst ganz gut kennt[2]. Nun steht aber der Name des Catull als eines Nachahmers von Theokrits II. Idyll bei Plinius n. h. XXVIII 19. Wird man aus diesem Fehlen des Zaubergedichtes des Catull an unserer Stelle schließen dürfen, daß Apuleius schon unter Catulls Werken ein solches nicht mehr gelesen hat? Dann wäre doch wohl eher anzunehmen, daß der Name bei Plinius verschrieben sei, als daß in den kaum hundert Jahren zwischen Plinius und Apuleius jenes catullische Gedicht untergegangen sei. Freilich ist unsere Erwägung schon deshalb nicht zwingend, weil auch Horaz hier nicht genannt wird, den kennt aber Apuleius auch sonst nicht, im Gegensatz zu Catull.

[1] Die Stelle beweist für den Liebeszauber nichts, denn von Taschenspielerstückchen spricht Apuleius nicht.

[2] Kap. 6 S. 8, 5 Helm; Kap. 10 S. 11, 27 Helm; Kap. 11 S. 13, 8 H. dazu vielleicht noch Kap. 74 S. 83, 13 H.

Kap. 30 S. 35, 23 Helm:

(*memorassem tibi*) *alia Homeri.*

Was für Zeugnisse des Homer über Magie Apuleius meint, sagt er selbst im Kap. 31 S. 37, 4 ff. H., wo der Herausgeber die betreffenden Homerstellen angibt; dort fehlt aber der Verweis auf Ξ 214[1], den Venusgürtel.

Man könnte als weitere Stellen bei Homer, die den Zauberhandlungen und Zauberwundern ähnlich sehen, noch etwa nennen ε 333 ff., wo Leukothea dem Schiffbrüchigen den rettenden Schleier gibt. Den soll er dann ins Meer werfen, wenn er gerettet ist, aber *ἀπονόσφι τραπέσθαι*, eine Vorschrift, die auch im Zauber geläufig ist und auf der Vorstellung beruht, daß der Sterbliche nicht ohne Schaden die höheren Wesen sehen kann. Dann enthält das Kirkeabenteuer in κ noch manchen derartigen Zug, so das *φάρμακον*, das Hermes dem Odysseus gibt gegen die Zaubermittel der Kirke, die ihn *ἀνήνωρ* machen will[2]; es ist das *μῶλυ*, „schwer zu graben für sterbliche Menschen", dessen Kraft dann Kirke so in Staunen setzt[3], daß sie mittels einer Zaubersalbe des Helden Gefährten ihre menschliche Gestalt wiedergibt[4]. Weiter gehören hierher die Zauberfesseln, die Hephäst zu schmieden weiß[5], die Verwandlungen, wie sie etwa Athena vornimmt[6]. Seit kurzem wissen wir auch, daß der Homertext sich Interpolationen von Zaubergesängen hat gefallen lassen müssen[7].

Für die Magica bei Orpheus findet man die wesentlichen Stellen bei Helm schon angegeben; Belege für die Berufung der Magier auf Orpheus werden wir später zu geben haben, wenn von den Autoritäten des Zauberwesens zu handeln ist[8].

Kap. 30 S. 35, 24 Helm:

(*magica*) *ex comoediis . . . Graecis.*

Hier kommt außerhalb Attikas der Syrakusaner Sophron in Betracht mit seinem Weibermimus *Ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν Θεόν*

[1] Vgl. U. Kehr, Quaest. mag. spec., Progr. Hadersleben 1884, 3 f.
[2] κ 278 ff. [3] κ 325. [4] κ 390. [5] Θ 274. [6] ν 429 ff.
[7] Oxyr. pap. III 36, s. Berl. phil. Wochenschr. 1903, S. 1467 ff. und 1906, 413. [8] Zu Kap. 90 S. 100, 11 H.

φαντι ἐξελᾶν: sein Gegenstand war hauptsächlich ein Abwehrzauber gegen Hekate und ihre κύνες, die Totengeister[1].

Von den Attikern hat Magnes in den „Lydern" den Begriff des ἀναλύειν als *veneficia solvere*[2], aus den Kreisen des Mystisch-Magischen stammt der Titel Βάπται des Eupolis (I 273 K.), ein Stück, in dem ein ῥόμβος (Frg. 72) und die δακτύλια μαγικά vorkamen (Frg. 87), letztere scheint auch Ameipsias gekannt zu haben (Frg. inc. 27, I S. 677 K.); der ῥόμβος dagegen kehrt in einem magischen Apparat wieder bei Aristophanes in den „Heroen", wo der Vers: ἴΘι δὴ λαβὼν τὸν ῥόμβον ἀνακωδώνισον[3] vielleicht einen ähnlichen Abwehrzauber gegen die Heroes, die Totengeister, andeutet, wie ihn Simaitha bei Theokrit durch ihre Dienerin mit dem χάλκεον ausführen läßt. Die „Acharner"[4] spielen auf ein Liebesmittel an, das seine Analogien im Zauber hat, in den „Wolken"[5] fällt ein Seitenhieb auf die thessalischen Zauberinnen, die den Mond herunterholen, die „Lysistrate" verrät Bekanntschaft mit dem Iynx[6], die „Frösche" enthalten Hindeutungen auf die Kraft des ἀληθινὸν ὄνομα[7]. Nahe dem Magischen verwandt kann auch das Thema des „Amphiaraos" gewesen sein[8], doch ist das so wenig sicher wie etwa bei Phrynichos' „Mystai"[9]. Ausgesprochen die Γόητες hat Aristomenes mitgenommen[10], es fragt sich aber doch, ob man unter dem βιβλιοπώλης des Fragments einen Händler mit magischen Büchern zu verstehen hat, wie Rieß meint[11], so interessant es wäre, ein sicheres Zeugnis für offenen Handel mit Zauberbüchern im Athen des ausgehenden 5. Jahrh. zu haben. Schließlich hat schon in der alten Komödie

---

[1] Frg. bei Kaibel, Com. gr. fr. I 1 S. 154 f.; vgl. Ed. Hauler, Zur Gesch. d. griech. Mimus, Wien 1893, S. 27. Die Deutung auf die κύνες stammt von R. Wünsch, Fleckeisens JJ. Suppl. 27 (Festschrift für C. F. W. Müller) S. 111 ff.

[2] Frg. 4 (I S. 8 Kock); vgl. πεφαρμάκευσαι, γλυκύτατ', ἀναλυθεὶς μόλις Menand. Heros 213, III S. 60 K.

[3] Frg. 303, I S. 470 K. [4] v. 1048 ff. Bergk; vgl. oben S. 69, 4.

[5] v. 749 ff. [6] v. 1110 f.

[7] v. 108 ff.; Rieß, Superstitions and popular beliefs in Greek comedy, Americ. Journ. of Phil. XVII (1897) S. 194 und Radermacher, Rh. Mus. LX 586 f.

[8] Τελέειν δ' ἀγαθὴν ἑταοιδήν frg. 29, I 399 K.; vgl. frg. 28.

[9] I S. 380 K. [10] I 691 K. [11] Rieß a. a. O. S. 201.

ein Stück des Nikostratos den Namen der Zaubergöttin Hekate getragen[1], wie nachher in der neueren eines des Diphilos[2]. Aus des letztgenannten *Παλλακίς* stammt der Vers *βουβάλια καρπῶν παρθένου φορίματα*[3], worunter Rieß[4] ein Amulett in Form der weiblichen Geschlechtsteile versteht. Derselbe Diphilus soll nach Clemens Alexandrinus die *γόητες* verspottet haben[5], indem er über Reinigungszeremonien auf der Bühne berichten ließ. Von Menander gab es eine *Θετταλή*[6], in der das Thema vom *detrahere lunam* abgehandelt wurde; von *φίλτρα* spricht er im Frg. inc. 646[7], denen die *ὑποβαπτιῶντα βρώματα* im Trophonios[8] zur Seite stehen, im Paidion waren *ἐφέσια γράμματα* gegen Schadenzauber erwähnt[9]. In die Sphäre des Zauberwesens gehören dann ferner noch hinein die Mandragorizomene des Alexis[10], vielleicht auch seine Thesproter[11], der Pharmakomantis des Anaxandrides[12], die Kirke des Anaxilas[13]; auch von des Charikleides Halysis vermutet Kock[14], daß sie einen *κατάδεσμος* enthalten habe. eine Annahme, der das einzig erhaltene Fragment, eine Hekateanrufung, nicht widerstreitet[15].

Kap. 30 S. 35, 24 Helm:

(*magica*) *ex tragoediis Graecis.*

Aeschylus hat *Ψυχαγωγοί* geschrieben, wahrscheinlich nach dem Vorbilde der Nekyia der Odyssee, deren Beschwörungs-

[1] II 223 Kock. [2] II 548 K. [3] Frg. 59, II 560 K.

[4] A. a. O. S. 196. [5] Inc. 126, II 577/8 K.

[6] Daß auch sie von Sophrons Mimus abhängig sei, hätte R. Dedo (a. a. O. S. 36, 4) nicht behaupten dürfen, ohne Wünsch, dessen Aufsatz über Sophron er kennt (vgl. S. 37, 1), zu widerlegen. Frg. bei Kock III 65 ff.

[7] III 191 K. [8] Frg. 462, 11, III 132 K. [9] 371, III 108 K.

[10] II 347/50 K. [11] II 325 K.

[12] II 157 K.; vgl. frg. 33, 13 S. 147 K., wo *ἐπῳδαί* genannt werden, wohl schon in abgegriffener Bedeutung.

[13] II 266 K. [14] III 393/4.

[15] Nach Wünsch geht die Szene mit dem tönernen *Ἐρώτιον*, das die Chrysis holt, im Philopseudes Lukians 14 vielleicht auf Theognets Phasma zurück: auf ein *Φάσμα* führe die Geistererscheinung, die Stücke des Menander und Diphilos seien des Inhalts wegen ausgeschlossen, während im einzigen Frg. des Phasma Theognets (Kock III 364) ein Jüngling sich über Zudringlichkeit des Philosophen beklagt, und Luk. Philops. 14 ein Philosoph die Erziehung des Jünglings in die Hand nimmt.

opfer recht wohl als Zeugnis für Magie gelten kann[1]; auch die Perser enthalten die Beschwörung der Seele des Darius[2].

Sophokles hatte in den Ῥιζοτόμοι das Treiben der Medea mit den Töchtern des Pelias geschildert[3], auch die Κολχίδες scheinen mit der Zauberei Medeas Zusammenhang gehabt zu haben[4]. Vom ἴυγξ ἔρωτος war im Oenomaus die Rede, wenn auch vielleicht schon in übertragener Bedeutung[5]. Ob man den στερνόμαντις der Aichmalotides[6] und die Beschreibung der empordrängenden νεκροδαίμονες aus einem unbekannten Stück[7] hinzuziehen darf, ist bei unserer Unkenntnis des weiteren Zusammenhangs nicht auszumachen. Aus den erhaltenen Stücken kann man das φίλτρον des Nessos nennen[8]. Euripides hat das Zauberwesen der Medea im gleichnamigen Stück behandelt, aber wie die Zaubermittel entstehen, mit denen sie Gewand und Stirnreif verhext, erfahren wir nicht. Im Aigeus scheint sie ihre Künste gegen Theseus haben spielen lassen, inwieweit das im einzelnen vom Dichter ausgeführt war, entzieht sich näherer Kenntnis[9]. Der erste Hippolyt enthielt ein Gebet der Phaidra an Selene, ob in ihrer Eigenschaft als Patronin des Liebeszaubers, ist fraglich[10]; sicher kennt der erhaltene Hippolyt den Sympathiezauber mit Kleidungsfetzen des Geliebten[11], von zauberischen Salben und Tränken ist darin die Rede[12]. Eine zauberische Sympathie war auch die zwischen dem Holzscheit und dem Leben des Meleager, von deren Wirkung das gleichnamige Stück erzählte[13]; mit Medea beschäftigten sich wieder die Peliades[14]. Von andern Tragikern wäre zu erwähnen Pseudothespis[15], der ein χρυσοῦν ὄνομα für „Milch", κναξζῆι in der Spende an Pan setzte; Phrynichos, der in den Pleuroniai den

---

[1] TGF Nauck² S. 87/8 frg. 273—278.
[2] Vgl. G. Ettig, Acheruntica, Lpz. Studien XIII 1891 293.
[3] Frg. 491/3. [4] Frg. 312—23, vgl. 746.
[5] Frg. 433. [6] Frg. 56. [7] Inc. 795.
[8] Trach. 555 ff., 575, 585, 685, 1141 f.
[9] Nauck² S. 363 ff. [10] Schol. Theocr. II 10; Nauck² S. 491.
[11] [12] Vgl. v. 478. 509 Murray. [13] Frg. 531 Nauck².
[14] Frg. 601 ff. Nauck². Die ἐπῳδὴ Ὀρφέως Cycl. 646 Murray, die auch in diesen Zusammenhang gehört, ist S. 43, 1 erwähnt. [15] Frg. 4 N.²

Sympathiezauber der Meleagersage erwähnt[1], und Sosiphanes, der im Meleagros von dem Zauberzwang sprach, mit dem die Thessalierinnen vorgeben den Mond zur Erde ziehen zu können[2]. Daß die Tragiker der Schilderung der *μαγεία* nicht abhold waren, beweist auch frg. adesp. 592 S. 956 Nauck[2].

Kap. 30 S. 35, 24 Helm:

et ex historiis multa repetissem.

Daß auch hier nur Griechen gemeint seien, folgt einmal daraus, daß alles, was vorhergeht, aus der griechischen Literatur entnommen ist, dann aber auch daraus, daß Apuleius fortfährt: *Ni te dudum animadvertissem Graecam Pudentillae epistulam legere nequivisse*, und darauf einen lateinischen Dichter zitiert.

Schilderung magischer Szenen haben wir schon bei Herodot; so etwa in der Totenbeschwörung, die Periander vornehmen läßt, um von dem Geist seiner Gattin Melissa eine Auskunft zu erlangen[3]. Pherekydes wußte zu berichten von dem Seher Melampus, der die Sprache der Würmer und Vögel verstand und auf wunderbare Weise herausfand, daß des Iphiklos Kinderlosigkeit sympathetisch zusammenhänge mit einem in einen Baum eingewachsenen Messer[4]. Xenophon läßt den Sokrates scherzend von seinen Freundinnen erzählen, die über *φίλτρα* und *ἐπῳδαί* bei ihm sich Auskunft holten, weil er sich in den *ἔγγυες* auskenne[5]. Aristoteles hat im „Staat der Phokäer" von den zwei Zauberringen gesprochen, die dem Tyrannen Exekestos durch ihr Klingen die richtige Zeit zum Handeln angaben[6]; er hat in den *παροιμίαι* von der Sitte gehandelt, Seuchen durch Zauberformeln auf lebende Vögel zu übertragen, die dann fliegen gelassen wurden[7]. In diesen Zusammenhang haben wir vielleicht auch zu reihen das Buch des Heraclides Ponticus über Zoroaster[8] und des Dicaearch über das Trophoniosorakel[9]. Besonders von Timaeus hieß es, seine Schrift

[1] Frg. 6 Nauck[2]. [2] Frg. 1 S. 819 Nauck[2].
[3] V 92, 7. [4] Frg. 75 Müller (HGF I 89), vgl. frg. 74.
[5] Mem. III 11, 16. [6] Frg. 124 Müller (II S. 146).
[7] Frg. 280 ebenda S. 188.
[8] HGF II S. 197 (3). [9] FHG II 266 ff.

sei *ἐνυπνίων καὶ τεράτων καὶ μύθων ἀπιθάνων καὶ συλλήβδην δεισιδαιμονίας ἀγεννοῦς καὶ τερατείας γυναικώδους πλήρης*[1]. An diese Art Schriftstellerei wird Apuleius hauptsächlich denken, wie sie uns noch vorliegt in der Alexanderhistorie des Pseudo-Kallisthenes[2] und ihren Bearbeitungen und Übersetzungen[3] (vgl. E. A. W. Budge *The life and exploits of Alexander the Great; Ethiopic texts with an english translation and notes.* London 1896).

Näher an die Zeit des Apuleius heran rückt Chairemon von Alexandria, der in der Zeit von Nero bis Traian wirkte, mit seiner *Αἰγυπτιακὴ ἱστορία*, die auch die ägyptische Magie mit behandelte[4]. Schon früher, unter Tiberius und Claudius, hatte Apion *Αἰγυπτιακά* geschrieben[5], von demselben wird eine Schrift *περὶ μάγου* erwähnt[6]. Ähnliche Wunder- und Zauberliteratur haben von Lukian der Philopseudes, der Traktat: „Wie man Geschichte schreiben soll", und die „Wahren Begebenheiten" zur Voraussetzung, der ja selbst im Alexandros sich gegen dieses Treiben wendet und dabei ein Buch des Celsus *κατὰ μάγων* nennt[7].

Kap. 30 S. 36, 3 Helm:

agnoscent, qui Laevium legere.

Überliefert ist *lelium* in beiden Handschriften, sowohl dem Mediceus *F* als in der Abschrift aus ihm, *φ*. Von den *Laelii* aber, die literarische Tätigkeit entfaltet haben, kennen wir keinen, der sich als Dichter hervorgetan hätte. Wenn wir dagegen einen Poeten des beginnenden 1. Jahrh. v. Chr. finden mit Namen *Laevius*, der gerade in der archaistischen Zeit des

[1] Polybius in Tim. frg. 71 Müller (I 210).

[2] ed. C. Müller im Anhang zu Dübners Arrian, Didot 1846.

[3] Valerii epitome ed. Zacher 1868; Incerti auctoris epit. rer. gest. Alex. magni ed. Wagner, Lpz. 1900; Kinzel, Vita Al. magn. interprete Leone, Progr. Berlin 1884; Ad. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman, Teubner 1907.

[4] Frg. 3 Müller, FHG III 496.

[5] Frg. 6 Müller, FHG III 511; Cohn b. Pauly-Wissowa I 2, 2804/5.

[6] Suidas s. v. *Πάσης*; frg. 28—30 Müller, FHG III 515.

[7] Alex. 22. Über solche Wunder- und Zaubergeschichten vgl. jetzt das schon öfter genannte Buch von R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Lpz. Teubner 1906.

2. Jahrh. n. Chr. wieder aufkommt, während man ihn in der Zwischenzeit kaum gekannt hat, so ist eine Konjektur, die seinen Namen einsetzt, nicht unwahrscheinlich. Die Wahrscheinlichkeit erhöht sich stark, wenn eben derselbe *Laevius* lyrische Maße anwendet, und in unserem Fragment iambische Dimeter auftreten, wenn an jenem Dichter die *figurae habitusque verborum nove aut insigniter dictorum*[1] gerühmt werden, und wir in unserm Fragment Bildungen wie *bicodulae*, *hinnientium dulcedines* finden. So darf man wohl die Änderung *Laevius* als gesichert ansehen[2].

Kap. 30 S. 36, 4 Helm:

philtra omnia undique eruunt[3].

Φίλτρον kann, wie die Bildungsweise des Wortes zeigt[4], jedes „Mittel zum Liebeszauber" heißen, so etwa das Nessosgewand[5] und die Zaubermittel der Simaitha[6]. Auch unsere Zauberpapyri kennen diesen weiteren Umfang des Begriffs, wenn sie Rezepte geben *ἐπὶ χαριτησίων καὶ φίλτρων*[7], wenn eine *πρᾶξις* den Namen *φιλτροκατάδεσμος*[8] erhält, und an ähnlichen Stellen[9]. Von hier aus erweitert sich der Begriff zu

[1] Gellius n. att. XIX 7, 2.

[2] Teuffel-Schwabe, Röm. Litgesch.[5] I § 150, 4; O. Hirschfeld, De incant. et devinct. S. 19; Weidlich, Sympathie u. Antipathie S. 63; R. Dedo. De ant. superst. mag. S. 39, 2.

[3] *eruo* „ausgraben" paßt im Folgenden zu *antipathes, radiculae, herbae, surculi*; im übertragenen Sinne „ausstöbern" paßt es zu allen genannten Objekten, daher ist eine Änderung in *irruunt* oder *adruunt* ungerechtfertigt.

[4] Über das Suffix *-tro-* als Bildungssilbe für Werkzeugnamen: K. Brugmann, Griech. Gram.[3] (Iw. Müllers Hb. II 1) § 201 S. 192.

[5] Soph. Trach. 584, 1142; Hygin. fab. 34; Apollod. bibl. II 7, 6; Euseb. praep. ev. II 1 p. 56 b, d. Der berliner Hesiodpapyrus (Griech. Dichterfrg. ed. Schubart-Wilamowitz 1. Heft 1907 S. 23 v. 21) hat *φαρμακο . . .* für das Nessosgewand, also auch einen sehr allgemeinen Begriff.

[6] Theokr. II 1, wo die Scholien richtig *τὰ πρὸς φιλίαν ὀτρύνοντα φάρμακα* erklären.

[7] Par. 2227; Lugd. I. IX 26.

[8] Lond. 122, 1; Par. 296.

[9] So das *φίλτρον πότιμον* Lugd. II S. 192, 7; vgl. Eur. Hippol. 509 ff. Murray; Hesych s. v. *ἴυγξ* paraphrasiert das Wort durch *φίλτρον*. Die Bedeutung im pap. Lond. 121, 301 ist unsicher.

dem des „Liebreizes“ und des „Besänftigungsmittels“ [1], verengert sich aber auch andrerseits zu dem des „Liebestranks“, eine Bedeutung, die dann fast durchaus herrschend wird [2].

An unserer Laeviusstelle muß *philtrum* die Gattung bezeichnen, unter die alles nachher Aufgezählte gehört, sonst hätte es keinen Sinn, daß Apuleius diesen Vers mitzitiert. Dann ist aber allein die weitere Bedeutung „Mittel zum Liebeszauber“ am Platze, denn in ein *desideri poculum* [3] passen weder das *antipathes* noch die *taeniae*.

Kap. 30 S. 36, 5 Helm:

antipathes illud quaeritur.

Antipathes [4] ist nach Vieler Ansicht etwas, das gegen das zauberische *παθεῖν* wirkt [5]. In unserem Falle muß es auch etwas sein, das sich ohne weiteres so verwenden läßt, wie man es findet, denn bei allen andern Zaubersachen, die Laevius anführt, trifft diese Bestimmung zu; auch *philtrum* selbst als einfaches „Zaubermittel“ braucht kein zusammengesetztes *medicamentum* zu sein. Damit scheiden alle künstlich bereiteten *νηπενθῆ*,

[1] Eur. Phoen. 1260, frg. 103, 323, 652 N.²; Biotus frg. 1 N.²; Adesp. *τῆς Νέας* 134, III S. 435 Kock; Philo b. Euseb. praep. ev. VIII 12 p. 381 a.

[2] Antiphon *κατὰ τῆς μητρ.* 9, 15; Aristot. eth. magn. I, XVI [XVII] 2; Theophr. hist. plant. IX 9, 1; Demosth. *π. παραπρεσβ.* 431, 25 p. 440 Dind.; Menand. frg. 646 K. (vgl. Afranius 20, 3 Ribb.); Plut. de tuend. san. p. 126 a, I p. 308, 10 Bern.; coni. praec. 139 a, I 339, 13; an seni resp. ger. sit 792 c, V 45, 13 B.; Alciphr. I 37, 4; Ovid ars. am. II 105 mit Anm. v. Brandt; Iuven. sat. VI 611. Nicht ganz sicher ist die Bedeutung etwa Xen. Mem. III 11, 16; Orph. Arg. 883 ff. Abel; Porphyrius b. Euseb. praep. ev. V 22, p. 173 b; hist. eccl. IV 7. Fuglinus in der Übers. von J. Weiers praest. daem. übersetzt in Buch III cap. 37 *philtrum* mit: „bulertranck oder artzney, von den Teutschen gemeinlich | Gang mir nach | genennt“.

[3] So Horaz epod. XVII 80.

[4] Diese Emendation des überlieferten *antiphates* ist unumgänglich, die Tradition ist sinnlos. J. Fuglinus, der in seiner Übersetzung von Weiers praest. daem. S. 232 dieses „verßlein Lelij, | welches Apuleius in seiner ersten Apologia anzeucht“ wiedergibt mit: „Antiphates auch umb ein rath | Gefraget wird zu dieser That“ hat in der Verzweifelung an den Lästrygonenkönig aus dem *κ* der Odyssee gedacht. Eine Hesychglosse *φάτης· ψευστής*, von M. Schmidt als *de scriptura suspecta* bezeichnet, darf wohl aus dem Spiele bleiben.

[5] O. Weidlich, Sympathie und Antipathie, Progr. Stuttg. 1894 S. 12, 49 f.

wie etwa das der Helena bei Homer[1], oder das bei Psellos, zu dem die Pflanze *ἱππομανές* verwandt wird[2], für uns aus. Man muß einen Stein oder eine Pflanze suchen, die so heißt und so wirkt. Die Papyri bieten Entsprechendes nicht. Dagegen hat das *μῶλυ* diesen Namen geführt[3] und außerdem eine Korallenart[4], die, wie die Koralle überhaupt[5], apotropäisch wirkte. Wenn man an etwas Derartiges auch hier denkt, steht dieses *antipathes* merkwürdig genug in der Reihe der *philtra*, die alle, wenn man so sagen darf, aggressiv sind, oder doch sein können. Mit Umstellung des Verses (so Baehrens) macht man nichts besser[6]. Ist schon in der überlieferten Stellung schwer verständlich, wie Laevius zur Einführung des *antipathes* kommt, so wird dadurch ganz unklar, warum Apuleius den Vers mitzitiert, da er doch selbst bisher kein einziges *φυλακτήριον* genannt hat, sondern nur Mittel des angreifenden Zaubers. Er muß die uns überlieferte Abfolge schon in seinem Laevius gefunden haben. Ἀντιπαθές muß hier also bedeuten *quod mutuum affectum provocat*. Daß es das heißen kann, zeigen die *ἀντιπαθεῖς ἡδοναί* bei Ps. Lukian. Amores 27.

Kap. 30 S. 36, 6 Helm:

trochiscili.

Die Überlieferung ist einhellig, doch kann das nicht viel besagen, wo wir auf einen Codex und dessen mittelbare Abschrift angewiesen sind. Baehrens nimmt Verschreibung aus *trochi sciphi* gleich *trochi scyphi* an: dann hätte man den *scyphus*

[1] Δ 220 ff.

[2] Paradoxogr. Graeci ed. Westermann S. 143, 6; vgl. Euseb. praep. ev. X 8, 481 d (I 556, 27 ff. Dind.).

[3] O. Lenz, Botanik d. alten Griechen u. Römer 296, 299; Kopp, Pal. crit. III 572.

[4] Dioscurides de mat. med. V 139 (140), Med. Graec. op. ed. Kühn XXV p. 807; cf. Plin. n. h. XXXVII 145; Ps. Plut. de fluviis XI 5 (VII p. 321, 8 Bern.).

[5] O. Jahn, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Lpz. VII 1855, (phil.-hist. Klasse) S. 43.

[6] Die Stellung und Interpunktion im Thes. ling. lat. II 172, 33: *Antip. illud quaeritur philtra omnia undique, eruunt* verstehe ich nicht.

als *philtron* anzusehen, was etwas gewagt erscheint. Andrerseits ist *trochus pili* (Salmasius) zwar in sofern gut, als es die den gleichgenannten Nägeln in magischer Verwendung nahestehenden Haare hereinbringt, aber hier stört die Form des ersten aus *trochiscili* gewonnenen Wortes: *trochus* wäre mit Ausnahme des *antipathes* — das aber seinen Vers für sich allein füllt — das einzige Wort, das nicht im Plural steht, ohne daß für diese Sonderbehandlung ein ersichtlicher Grund vorläge. Den Plural einfach einzusetzen, wäre metrisch ohne Anstand. Es fragt sich aber, ob das überlieferte Wort unerklärbar ist[1]. Ich glaube das nicht; man kann ganz wohl darin eine Weiterbildung von *trochiscus* gleich τροχίσκος sehen, die der Dichter vornahm, um das Wort äußerlich an die folgenden lateinischen Deminutive anzugleichen.

Ist aber *trochiscili* zu lesen, so ist damit auch die Deutung gegeben. Innerhalb der Reihe *antipathes, ungues, taeniae* wird es etwas Lebloses sein müssen, und dadurch werden wir auf die Deutung des Wortes als „Zauberrädchen" geführt, die im Liebeszauber auch unter dem Namen ἴυγξ eine große Rolle spielen[2]. Es waren Bronzescheiben — zum Teil mit erotischen Darstellungen, — die in einem gabelförmig gestalteten Handgriff vertikal um ihre Achse rotierten[3]. Am bekanntesten

[1] J. Fuglinus (Übers. v. Weiers praest. daem. Frankf. 1586 S. 232) ist als er „rund kuechlein" übersetzte, wohl ausgegangen von Celsus Med. V 17, 2 *pastillique, quos τροχίσκους Graeci vocant.* Aber von zusammengesetzten Dingen ist nicht die Rede, s. oben S. 102.

[2] ἴυγξ ist ursprünglich ein Vogel, von dem man wohl annahm, daß er durch Drehen des Halses in der Paarungszeit das Weibchen anlocke. So kam er in den Liebeszauber (vielleicht ist er dargestellt Catal. of vases in the Br. Mus. IV F 331 S. 165/6; F 436 S. 195; Heydemann, Vasensammlung Neapel 2880 S. 424; 3225 S. 522 unterer Streifen; 3252 S. 570 B; S. A. 350 S. 720; 599 S. 771; 539 S. 757). Das Drehen wurde dann künstlich so bewerkstelligt, daß man das Tier auf ein Rädchen band und dieses drehte. Auch die Bewegung des Rades allein ist zauberkräftig und es kann auch ohne den Vogel ἴυγξ heißen, vgl. Suidas s. v. — Selbst im Götterzwang scheint das Rädchen verwandt worden zu sein, vgl. Hekate bei Euseb. praep. ev. V 8 p. 193 d (I 225, 28 D.). Über den Iynx zuletzt O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 851.

[3] Arch. Anzeiger 1894 S. 119, 17; 1900 S. 157; R. Wünsch, Ant. Zaubergerät aus Pergamon S. 46. Eine andere Form (Ring, der um ein Stäbchen oder Band rotiert) geben die Vasenbilder: A. Brückner, Ath. Mitt.

ist dieses Rädchen aus dem Schaltvers des zweiten Idylls Theokrits [1]. Dasselbe Idyll zeigt aber auch in Vers 30 deutlich, daß dieses vertikal an einem Punkte rotierende Rädchen zu scheiden ist von dem horizontal um seine Achse sich drehenden ῥόμβος, dem *turbo*, der in der Art der noch jetzt üblichen Kinderkreisel zu gleicher Zeit sich weiterbewegt. Nur diese letztere Art von Liebeszauber — die symbolisiert, wie der Geliebte schwindelnd, μαινόμενος, der Türe des Mädchens nahen soll — hat in den Zauberpapyri einen Ausdruck gefunden im ῥόμβος σιδηροῦς (bei Theokrit ist er χάλκεος) des pap. Par. v. 2296, 2386. Der *iynx* oder *trochiscus* fehlt in dieser Literatur, ein immerhin befremdlicher Zufall, wenn man bedenkt, daß mindestens der fünfte Teil der gesamten magischen Papyrusliteratur sich mit Liebeszauber abgibt [2].

Kap. 30 S. 36, 6 Helm:

ungues.

Die Nägel als Mittel des Liebeszaubers finden sich in der Literatur wie in den griech. Papyri kaum erwähnt [3], dagegen

XXXII (1907) S. 79. 93. 94 Taf. VI; Catal. of vases in the Br. Mus. III E 774 S. 367 (Furtwängler-Reichhold I Taf. 57, 3; Text S. 289) IV F 223 S. 110 = Taf. IX, 1); F 279 S. 137a; F 331 S. 165; F 373 S. 180 (= Taf. XII 1); F 385 S. 184; F 399 S. 186; F 409 S. 189; F 436 S. 195; F 450 S. 198; F 458 S. 200; Heydemann, Vasensammlung Neapel: 1933 S. 138; 1982 S 153; 1998 S. 165; 2019 S. 172; 2259 S. 242; 2260 S. 242; 2304 S. 256 (?); 2388 S. 276 (?); 2646 S. 363 (?); 2880. 2881 S. 424; 2882 S. 424 (?); 2904 S. 437; 2924 S. 444; 3144 S. 482; 3225 S. 521; 3252 S. 569 (?); 3256 S. 592; S. A. 360 S. 720; 370 S. 725; 550 S. 759; 599 S. 771; 687 S. 789; 539 S. 757; B. C. 67 S. 840. Vgl. auch Herrmann, Denkm. d. ant. Malerei I Taf. 2.

[1] Theocr. id. iterum ed. Fritzsche 1868 I p. 80; Fritzsche-Hiller, Th.'s Gedichte [3] zu II 17; M. C. Sutphen in den Studies in honour of Gildersleeve S. 318; Pind. Pyth. IV 380 mit Schol.; Hesych und Suidas s. v. ἴυγξ; Etym. magn. p. 479, 55; Engelmann bei Roscher, Myth. lex. II 772/3.

[2] Über ἴυγξ u. ῥόμβος, nicht immer mit der oben angedeuteten Scheidung des Materials: Fahz a. a. O. S. 126, 7; R. Dedo, De ant. sup. am. S. 18; Friedländer zu Martial IX 29, 9; Fritzsche, Theocr. idyll. it. ed. 1868 I p. 80 zu II v. 30; Kießling-Heinze zu Hor. epod. XVII 7; Rothstein zu Properz II 28b, 35; III 6, 26; Schol. zu Apoll. Rhod. IV 143 Keil (= Eupolis frg. 72, I 274 Kock). Auch ἴυγξ schleift sich zu einer allgemeineren Bedeutung „Überredung, Verlockung" ab. Vgl. Heliod. Aeth. III 15, p. 113, 15; VII 10, p. 191, 13; VIII 5, p. 223, 26 Bekker.

[3] Auch Fahz a. a. O. S. 132, 3. 4 hat kein antikes Beispiel.

kennt der demotische Papyrus den Zusatz der eigenen Nägel (und des eigenen Blutes) zu einem Liebestrank[1]. Dieser Brauch lebt fort, wir dürfen ihn erkennen z. B. in dem Satz der Abhandlung *de decem praeceptis* des Thomas Ebendorfer von Haselbach (1439): *Item gravissime peccant, qui per vestes hominis vel crines vel ungues vel herbas procurare volunt alios ad sui amorem*[2]; moderne Beispiele findet man bei Wuttke-Meyer § 552 S. 365 und Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überl. II 1 § 259 S. 231. Weit wichtiger sind die Nägel im Schadenzauber. Daß sie einen Teil des Wesens und der Lebenskraft des Menschen ausmachen, ist für das einfache Denken keine Frage: sie wachsen weiter ohne Zutun des Menschen, auch wenn sonst am Körper diese Erscheinung schon lange nicht mehr beobachtet wird[3]. Darum benutzt man die eigenen Nägel zur Krankheitsübertragung auf andere[4], indem man die Nägelschnitze mit Wachs vermischt andern an die Haustür klebt. Man setzt aber auch der Rachepuppe, die man vernichtet, gern Haare oder Nägel des Feindes zu, damit ein Teil seines Selbst mit vernichtet wird[5], aus dem deutschen Zauber haben wir das Rezept[6]: „*Si aliquit tibi sit furatum.* Nimb die negel von einem menschen, würf sye in das feur u. sprich: Nun muß das herz des Dibs also verprünn, der mir

---

[1] Col. XV p. 107 (21); die Abschnitte *περὶ ὀνύχων* der Codd. Astrol. enthalten nichts derart, vielmehr Zeitbestimmungen, wann man sich am besten die Nägel schneide. Vgl. Codd. Astrol. I S. 51 (cod. Laur. plut. 28, 33 fol. 136); V S. 24 cod. Angel. (Rom) 29 fol. 67 al.

[2] Schönbach, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XII (1902) S. 10 unten. Analog die summa de officio inquisitionis bei J. Hansen, Quellen u. Unters. z. Gesch. d. Hexenwahns 1903 S. 43, 13 und das Protokoll von Carcassonne, ebenda S. 450, 1 ff.

[3] Vgl. Tylor, Anf. d. Kultur I 116 f.; II 403; Wundt, Völkerps. II 2 S. 23; Kroll, Antiker Abergl. a. a. O. S. 23 (589); Frazer, Golden bough. I[2] 49; Rieß bei Pauly-Wissowa I 85, 17 ff.; R. Smith, Rel. d. Semiten Anm. 553.

[4] Plin. n. h. XXVIII 86 = Heim, Incant. 25; vgl. Wuttke-Meyer[3] § 486 S. 327, § 490 S. 330, § 493 S. 331, § 499 S. 336.

[5] Frazer, Golden bough[2] I S. 11—15, 375 ff.; Wachsmuth, Altes Griechenland im Neuen 103; Schönbach, S. A. Wien Bd. 142 (1900) S. 50 zu den *tricae imagines* des Berthold von Regensburg.

[6] Von Schönbach a. a. O. S. 149 aus dem cod. Monacensis germ. 4426, 2b S. XVII mitgeteilt.

das mein gestollen hat, wie die negl im feur prinnen". Eben weil so die Nägel zur Waffe gegen den Menschen werden können, schafft man die Abschnitte sorgfältig beiseite[1]. Man kann sich andererseits aber auch den Gott geneigt machen, wenn man ihm mit Haaren und Nägeln gewissermaßen sein eignes Ich darbringt; so kauft die jüdische Frau sich von der sie verfolgenden Schlange los, indem sie ihr von ihren Nägeln und Haaren Teile zuwirft[2]. Darum wird der griechische Magier angewiesen, einem magischen Opfer zuzusetzen: [*πάντας τ]οὺς [σε]αυτοῦ ὄνυχας καὶ πάσας σου τὰς τρίχα[ς ἀπὸ τῆς κεφαλ]ῆς*[3]. Dieses Opfer von Nägeln und Haar führt uns hinüber auf die Kraft und magische Verwendung des Haares. Auch das Haar wird als Ersatz für den ganzen Menschen geopfert[4] und geweiht als Sitz der Kraft[5]. Der Todesbote schneidet eine Locke aus dem Haar seines Opfers und macht es dadurch zum *ἀμενηνὸν κάρηνον*[6]. Das abgeschnittene Haar bleibt in Verbindung mit dem Körper, zu dem es gehört hat. Man vergräbt darum Haare in Grüften oder senkt sie in den

---

[1] Oldenberg, Rel. d. Veda 466, 487; Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber § 21 S. 49; Preuß, Urspr. v. Rel. u. Kunst, Globus LXXXVI 361; LXXXVII 413f.; Schwally, Aegyptiaca, Studien f. Th. Nöldeke, Gießen 1906 I 423; L. Blau, Altjüd. Zauberw. S. 156; Wuttke-Meyer[3] § 141 S. 108, § 418 S. 285, § 464 S. 314, § 607 S. 395.

[2] L. Blau, Altjüd. Zauberwesen, Straßb. 1898 S. 76; vgl. H. Hirt, Die Indogermanen II (1907) S. 498.

[3] Pap. Berol. I v. 3f., 7, 9 und Partheys Anm., die Ergänzungen von Wünsch; vgl. pap. Lond. 46, 387 K.

[4] Paus. I 37, 3 S. 91 Hitzig-Blümner m. Anm. S. 351; Rohde, Psyche I[2] 14, 1; Stengel, Griech. Kultusaltert.[2] S. 84; Samter, Familienfeste S. 22, 45f., 58, 65, 71, 4, 72, 77; C. Wachsmuth, Altes Griechenl. im Neuen, S. 77 Verh. d. internat. Kongr. f. Relgesch., Basel 1904 S. 161.

[5] Frazer I[2] 368ff.; G. Knaack, Rh. Mus. LVII S. 217[3].

[6] Wundt, Völkerps. II 2 (1906) 22ff., 47, 397; Tylor, Anf. d. Kultur I 116f., A. 403; W. Kroll bei Fr. Skutsch, Gallus u. Vergil, Lpz. 1906 S. 195, 2; Fr. Hauser, Tettix, Jahresh. d. österr. arch. Inst. Wien IX (1906) S. 75ff.; S. 124, 4; bes. 127, 5; dazu Fig. 28, 29, 31, 41, 42—45; L. Blau, Altjüd. Zauberw. 77; E. Bethe, Rh. Mus. LXII (1907) S. 465 Anm. 62; Serv. ad Aen. IV 694 (= Prynichos frg. 3 Nauck[2]); Fahz a. a. O. S. 152; Eur. Alc. 74ff.; Schmidt, Volksleben d. Neugriechen S. 230/2; vgl. die heilende Kraft des Haares selbst an der Leiche: C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 97.

Fluß, wenn man den Tod des Feindes will[1]. Wenn Haare eines Menschen verbrannt werden, so zieht es ihn nach der Stelle hin: das nutzt der Liebeszauber aus, so bei Lukian, wo die Zauberin Haare des Geliebten verbrennt, um ihn zurückzuführen[2]. Der ägyptische Zauberer verwendet das Haar des Weibes, das er besitzen will, als Lampendocht[3], oder gibt es einer Mumie in den Mund und sagt dem *νεκυδαίμων*: „Bring die N., Tochter der N., an die Schlafstätte des N., Sohnes des N."[4]. Ähnlich will auch Pamphile bei Apuleius den Geliebten sich herbeizaubern[5], aber da die Dienerin Fotis statt seiner Haare Abfälle aus einer Gerberei gebracht hat, zaubert sie nur Tierbälge an ihre Haustür[6].

Über *taeniae* siehe oben S. 70 zu Kap. 30 S. 35, 8.

Kap. 30 S. 36, 7 Helm:

radiculae, herbae, surculi.

Die *radiculae* gehen natürlich mit den früher besprochenen[7] *herbae* und *surculi* zusammen. Sie werden darum auch viel weniger erwähnt als die *herbae* (*φάρμακα*), die wohl meist Wurzeln und Schößlinge mit umfassen. Wir haben ausdrückliche Nennung der Wurzeln im Zauber z. B. bei Ovid, so Met. VII 226: *placidas* (sc. *herbas*) *partim radice revellit | partim succidit curvamine falcis aenae*[8] oder Met. XIV 55 ff., wo Circe das Lieblingsplätzchen der Scylla *portentificis .. reuenis inquinat: hic fusos latices radice nocenti spargit.* Eine be-

[1] Vgl. Kauśika-Sutra 36, 15 ff. S. 121/2 Caland; CIL X 511 = Audollent, Def. tab. no. 210; vgl. dens. p. LXXVI; A. Straten. Blutmord, Blutzauber, Siegen 1901, S. 44 ff. Ein unbeabsichtigtes modernes Beispiel gibt Bartels, Was können die Toten? Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. X (1900) S. 132 3

[2] Serm. Meret. IV 4.

[3] Griffith-Thompson, Pap. col. XVI (7) S. 189.

[4] Ebenda col. XVII (1) ff. S. 191.

[5] Apul. Met. III 16 S. 64 Helm.

[6] Ähnlich kommt auch eine Hexe des 17. Jahrh. an den Unrechten, weil sie „*per errorem* nit des Mans (den sie behexen wollte) sondern nur des Weibs Haar gebracht", Protokoll v. 1661 bei Ilwof, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. VII (1897) S. 191 f.; vgl. Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überl. II 1 § 262 S. 233.

[7] Siehe oben S. 89 ff.

[8] Vgl. v. 264.

sondere *Κιρκαία ῥίζα* wird genannt[1]; die orphischen Lithika stellen das *σθένος ῥίζης* unter das der Steine, erkennen also ausdrücklich die magische Kraft der Wurzeln an[2]. Die Papyri bieten nur spärliche Zeugnisse für den Gebrauch der Wurzeln; man kann vermuten, daß auch sie nicht scharf trennen zwischen *βοτάνη* und *ῥίζα*, wenn man in der schon einmal im Zusammenhang ausgeschriebenen Stelle des Pariser Papyrus[3] liest: *ἀεὶ βοτάναι λαμβάνονται οὕτως* und dann sofort als Synonym: *ὁ ῥιζοτόμος καθαίρει κτλ.* Auch im weiteren Verlauf des Textes wechseln *ῥίζα* und *βοτάνη* (*φυτόν*). Mit Nachdruck wird auf die Verwendung der Wurzel nur hingewiesen im pap. Lugd. I. XII 13: (*λαβὼν*) *ῥίζαν πασιθέαν ἢ ἀρτεμισίαν*, wo aber auch der Verdacht besteht, daß *ῥίζα* nur synonym sei zu *βοτάνη*; und im pap. Lugd. II S. 179, 15, wo gefordert wird, das Figürchen des *συνεργῶν Ἀπόλλων* müsse *ἐκ ῥίζης δάφνης γεγλυμμένον* sein.

Kap. 30 S. 36, 8 Helm:

saurae inlices bicodulae.

Bisher hat man die Worte *inlices bicodulae* von *saurae* durch Satzzeichen getrennt und *bicodulae* als Hauptwort gefaßt. Die *bicodula* setzte man dann meist mit dem *ἴυγξ* gleich und verstand darunter einen Vogel, der den Schwanz so wippe, daß er „aussehe wie zwei“[4]. Ganz abgesehen davon, daß der *ἴυγξ* als Vogel ein Wendehals ist und keine *σεισιπυγίς*[5], ist diese Deutung von *bicodulus* jedenfalls gezwungen. Man wird zunächst an etwas denken, was wirklich zwei Schwänze hat, oder doch einen gespaltenen. Wenn es dann gerade ein Vogel sein soll, so könnte etwa die Schwalbe poetisch als „Zweigeschwänzte“ bezeichnet werden, und die hat nachweislich mit dem *φίλτρον* zu tun[6]. Aber muß es denn ein

[1] Roscher, Selene u. Verwandtes S. 144.

[2] Orph. Lith. v. 410 Abel. [3] Pap. Par. 2967 ff., oben S. 87–89.

[4] Siehe M. A. Weichert, Poet. rom. rel. S. 52 und die Erklärer zu unserer Stelle.

[5] Sie ist allerdings auch *φιλτροπόσιμον ἀπαράβατον*: Cyranis *γ' στοιχ.* Σ (Mély, Lapid. gr. p. 97, 4).

[6] Suidas *χελιδόνων φάρμακον* = Hipponax frg. 138 B; Cyr. *γ' στοιχ. Χ* p. 99 Mély 2, 3.

Vogel sein? Wir sind nur sicher, daß zwischen den *saurae* und den *hinnientium dulcedines* etwas Tierisches gestanden haben wird, und zweitens, daß es keine Fische sein können, da ja unsere Verse deren Fehlen im Zauber mit beweisen sollen. Man wird sich also, ehe man der Deutung auf die σεισιπυγίδες beitritt, umsehen müssen, ob es zweischwänzige Tiere gibt. Abzusehen hat man natürlich von Mißgeburten, wie dem doppelt geschwänzten Widder bei Aelian (n. a. XII 3). Aber hier hilft Plinius n. h. XI 264 weiter, der angibt, daß es zweischwänzige Eidechsen gebe. Setzen wir das in unsern Vers ein, so können wir *bicodulae* nicht mehr als Substantiv fassen, sondern als zweites Adjektiv, asyndetisch gesetzt zu den als ein Begriff gefaßten *saurae inlices*[1]. Als Liebeszauber werden gesucht „die Eidechsen, die anlockenden, zweigeschwänzten". So erhalten wir in den Versen eine gute Gliederung: der zweite gibt einen magischen Stein an, dann folgen in zwei Zeilen je drei Zaubermittel, einmal leblose, das anderemal aus der Pflanzenwelt, dann zwei tierische Ingredienzien, jedes in einer Zeile für sich[2].

Gesichert wird unsere Auffassung der Stelle durch das tatsächliche Vorkommen der *bicodulae* im Zauber. Klar liegt das zutage im demotischen Papyrus (Griffith-Thompson col. XIII (23) S. 97): *You put a two-tailed lizard into the oil and [cook] it, and anoint the man with it, then [he dies (?)]*[3]. Das ist nun leider kein φίλτρον, aber auch für dieses weist uns eine Verbesserung Wünschs in den Scholia Ambrosiana des Theokrit ihr Vorkommen nach. Dort bemerkt der Scholiast[4] zu id. II 58, die σαύρα, die Simaitha verwendet, sei δύσχερκος. So liest nur der Ambrosianus, die andern geben δυσχερής: vielleicht hat der πότος κακός die Abschreiber dazu gebracht,

[1] Vgl. Catulls *novum lepidum libellum* I 1: Kühner. Lat. Gram. II 1 § 65, S. 179; Draeger, Hist. Syntax I² 1878 § 306 S. 665.

[2] Die Anregung zu dieser Textänderung verdanke ich Wünsch, der sie auf Grund des Plin. vorschlug, ohne die folgende Stelle des demot. Pap. zu kennen.

[3] Die Ergänzung wird trotz des Fragezeichens der Herausgeber richtig sein, denn es folgen Vorschriften, wie man mit solchen Eidechsenbrühen unheilbare Ausschläge verursachen kann. Etwas ähnliches muß auch unsere Stelle des dem. Pap. besagt haben.

[4] S. 23 ed. Ziegler.

so zu schreiben. *Δίςχερχος* ist ein Unding, aber eine Änderung des ersten Vokals gibt uns ohne weiteres *δίςχερκος*, zu dem *bicodulae* einfach Übersetzung ist. Gerade weil der Text des zweiten Idylls für diese Interpretation des Scholions nicht den geringsten Anlaß bietet, kann er unsere Annahme über die Beziehung des *bicodulae* im Laeviusvers nur stützen.

Daß die *σαύρα* der Simaitha auch *illex* ist, der aus ihr bereitete Trank dem Delphis die Liebesraserei in die Seele senken soll, wenn wider Erwarten alle anderen Zauberhandlungen nichts helfen, das beweist schon der Imperativ *ἕλκε*, der auch diese Partie des Gedichtes einleitet und schließt[1]. Sonst kennen wir die Eidechsen als Lockmittel im Liebeszauber der Antike nur noch aus den Cyranides[2]; denn wenn Dieterich und ihm folgend Fahz[3] die *rana rubeta* der *σαύρα* gleichsetzen, so ist nur sicher, daß beide Tiere in ihren magischen Wirkungen analog sind, nicht, daß sie in eins zusammenfallen. Die Papyri kennen das Wort *σαύρα* nicht, nur der *ἀσκαλαβώτης* wird an zwei Stellen genannt, von denen aber keine mit dem Liebeszauber zu tun hat. An der einen wird der *ἀσκαλαβώτης* wegen seiner Namensähnlichkeit mit Asklepios erwähnt[4], an der andern ist von einem *καλαβώτης χ(λ)ωροφάγων* die Rede, der *ἐν τοῖς μνημείοις* gefangen wird, zum Zweck der Erlangung eines Amulettes[5]; daß der *καλαβώτης* mit der Zauber- und Totengöttin Hekate eng verbunden ist — er ist ja ein Erdtier — zeigt das Hekateorakel bei Eusebius[6]:

---

[1] V. 57, 63; vgl. Hiller z. d. Stelle in der 3. Aufl. der deutschen Ausgabe Fritzsches; dann Fritzsche, Theocr. idyll. iterum ed. I p. 90.

[2] Der *λίθος σαυρίτης*, der *ἐκ σαύρας ζώσης λαμβάνεται, πρὸς ἀγωγὰς . χρήσιμός ἐστιν· ἄξεις γὰρ ἣν βούλει ἐπενεγκάμενος αὐτῷ τὴν ἄῤῥ[ητον ἐπίκλ]ησιν* (F. de Mély, Les lapid. grecs, Paris 1898 p. 169, 29 ff.); die Cyranis *Δ* (ebenda p. 60) lehrt unter *Ζ* (*ζαύρα*) 4. *ἐὰν δὲ μυγμιάσας δύο ἀρσενόθηλυ ἀγρεύσας, καὶ κόψῃς τὸ μόριον, καὶ ξηράνας καὶ ποτίσας, γυναικὶ γίνεται φιλία ἄλυτος.* (5) *καὶ ὅταν βιβάζωσιν, ἐὰν φάψῃς ἐπάνω φάριον ἢ φάκος, ἔστιν χαριτήσιον μέγα, εἰ δὲ φορουμένῃ, ἔνταυθα ποιεῖ.*

[3] Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI 784, 8; Fahz a. a. O. S. 133. Dort weitere Literatur über die Saura im Zauber.

[4] Pap. Lond. 121, 694 W. 628 K.; vgl. Deubner, De incub. S. 36.

[5] Pap. Lond. 121, 186 W. K.; vgl. pap. Lugd. I. XIII 1.

[6] Praep. ev. V 12 p. 200b nach Porphyrius (I 232, 18 ff. Dind.).

Ὅτι δὲ καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτοὶ ὑπέθεντο πῶς χρὴ ποιεῖν καὶ ἐκ ποίας ὕλης, δηλώσει τὰ τῆς Ἑκάτης ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον·

ἀλλὰ τέλει ξόανον κεκαρθαρμένον ὥς σε διδάξω·
πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δετὰς ποίει, ἰὸ δ' ἐπικόσμει
ζῴοισιν λεπτοῖσι κατοικιδίοις καλαβώταις·
σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα τρίψας
σὺν κείνοις ζῴοισι καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μήνην
αὔξουσαν τέλει, αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ' εὐχήν[1].

Kap. 31 S. 37, 7 Helm:

φάρμακα (medicamen, medicare).

φάρμακον ist noch in der Spätzeit, wie bei dem frühesten Zeugen Homer, vox media. Das zeigt am besten eine Stelle der Digesten (Dig. L 16, 236): *Qui „venenum" dicit, adicere debet, utrum malum an bonum. nam et medicamenta venena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat. cum id, quod nos venenum appellamus. Graeci φάρμακον dicunt, apud illos quoque tam medicamenta, quam quae nocent, hoc nomine continentur: unde adiectione alterius nomine distinctio fit. admonet nos summus apud eos poetarum Homerus, nam sic ait:*

φάρμακα πολλὰ μὲν ἐσθλά, πολλὰ δὲ λυγρά (Od. IV 230).

Die Grundbedeutung wäre nach Osthoff[2] die des Zauberkrautes: sie steht an vielen Stellen bei Homer[3] und geht auch durch die ganze Literatur durch. Wir greifen hier nur einige Beispiele aus verschiedenen Schriftstellern heraus. Bei den Tragikern finden wir diese Bedeutung z. B. bei Euripides Alk. 966 ff. (Murray): *ἠῦρον, οὐδέ τι φάρμακον | θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφέα κατέγραψεν | γῆρυς*, oder Eur. frg. 464 Nauck[2]: *γαμεῖτε νῦν γαμεῖτε, κἄτα θνήσκετε | ἢ φαρμάκοισιν ἐκ γυναικὸς*

[1] Vgl A. Lehmann, Zauberei u. Magie 1898 S. 50 f. Anmerkungsweise mag hinzugesetzt werden, daß noch der moderne Aberglaube Eidechsenfleisch als Liebesmittel kennt: vgl. Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überlieferungen II 2, § 599 S. 225.

[2] Bezzenbergers Beiträge zur Kunde d. idg. Sprachen XXIV 145 ff.

[3] α 261, β 329, κ 392, Χ 94; Schol. Venet. A zu Il. Λ 741. Vgl. Welcker, Kleine Schriften III 20—26; W. Prellwitz, Griech. etym. Wörterb.[2] 1905, 482.

ἢ δόλοις. Auch im Hippolyt (514) ist das χριστὸν ἢ ποτὸν φάρμακον ein Zaubermittel; wohl auch v. 389, obwohl es da auch „Gifttrank" heißen könnte[1]. Bei den Komikern steht es als „Zaubermittel" z. B. bei Aristophanes (Plut. 302. 308 Hall-Geldart) und bei Menander[2], um nur zwei Zeugen zu nennen. Bei den Alexandrinern haben wir Belege etwa bei Theokrit II 15, bei Apollonios Rhodios III 780, 845[3], auch der Poeta anonymus de herbis (ed. Lehrs in der Didot-Ausgabe der Poetae bucol. et didact. II. Teil, S. 173 ff.) verwendet φάρμακα mit dem Zusatz λυγρά als „Zauberkräuter" (v. 23, 131, 178). Aus der Prosa mögen die Stellen Theophrast. de caus. plant. VI 12, 7; Megasthenes, frg. 40 (FHG II S. 436); Nicolaus Damasc. frg. 28, 55 (FHG III 372, 389); Plutarch, coni. praec. 23 p. 141 BC, 48 p. 145 C (I 345, 7 ff.; 355, 20 Bernard.); Arrian frg. 7 (FHG III 593) als Beispiele dienen. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß die magische Literatur überwiegend, wenn nicht ausschließlich, das Wort φάρμακον für „Zauberkraut" setzt. So wenn unter den Wunderkräften eines Amuletts genannt wird: φάρμακα νικήσεις[4], wenn der Magier einen „heiligen Namen" πρὸς λύσιν φαρμάκων verwendet[5], wenn er selbst den Hermes, den εὑρετὴς φαρμάκων[6] anruft διάσωσόν με ... ἀπὸ φαρμάκων[7].

Den schlimmen Sinn behalten Wörter wie φαρμάσσειν[8], φαρμακοπώλης[9], φαρμακεύς[10], φαρμακίς[11], φαρμακεύτρια[12], φαρμακεία[13].

---

[1] Vgl. Schol. Eur. Med. 167 (aus Leo von Byzanz).

[2] Frg. 559, III 170 K.; adesp. 220, III 450 K.; 106, 107, 7, III 423 K.

[3] Vgl. Dedo, De ant. sup. am. 5. Als vox media steht das Wort Apoll. Rh. III 803; vgl. Schol. Nikand. Ther. 343; Lukian, serm. mer. I.

[4] Pap. Par. 2176. [5] Lugd. II S. 188, 12.

[6] Lond. 122, 29 W. Nach Wess. ist überliefert ευεργετα φαρμακον, das aber wohl nach Lond. 46, 240 W. zu lesen ist εὑρετα φαρμακων.

[7] Lond. 122, 33 W.

[8] Herod. II 181; Sujdas s. v. ἀναλυθῆναι (= Menand. frg. 213, III 60 K.); Acta Apost. apocryph. I 281, 11 Lipsius. [9] Theopomp frg. 2 (I 733 K.).

[10] Soph. Trach. 1140; Euseb. praep. ev. II 5 (I 88, 6 Dind.), dem. ev. III 6 (III 188, 27 Dind.); vgl. Politis bei Roscher, Selene u. Verw. 178, 15; Acta Apost. apocr. II S. 355 Bonnel.

[11] Luc. serm. mer. I; Heliod. Aeth. VIII 9 p. 232, 25 Bekker; Poeta de herbis ed. Lehrs 13, 164, 179, 215. [12] Theokr. II.

[13] Menand. frg. 535, 9, III 159 K.

Andrerseits ist aber auch schon seit Homer[1] *φάρμακον* das Heilkraut, zunächst wohl ein Kraut, das auf übernatürliche, dem Menschen unbegreifliche Weise Heilung schafft, und insofern auch magisch ist. Solche *φάρμακα* hat der Heilgott Asklepios zu den Menschen gebracht[2], und sie erscheinen darum auch in jenem Chorliede der Alkestis unmittelbar neben den *φάρμακα θρῄσσαις ἐν σανίσιν* aufgeführt als *ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε φάρμακα πολυπόνοις ἀντιτεμὼν βροτοῖσιν*[3]. In dieser Bedeutung steht das Wort dann meist in den naturwissenschaftlichen und medizinischen Werken[4]; auch die *ἐπιστολὴ Αὐγάρου τοπάρχου Ἐδέσσης πρὸς Ἰησοῦν* verwendet es so synonym zu *βοτάναι* (Acta Apost. apocr. I 279, 5 Lipsius).

Im Lateinischen entspricht *medicamen(tum)* im gleichen Doppelsinn, wie schon aus der eingangs angeführten Stelle der Digesten ersichtlich ist[5]; auch Nonius Marcellus bezeugt es (IV p. 546, 12 Linds.), wenn er sagt: *medicamentum r u r s u m venenum, ut graece φάρμακον.*

So haben es im guten Sinne als „Heilmittel" Ovid. ars am. II 491: *illa Machaonios superant medicamina sucos*, oder Tacitus ann. XII 51: *pastores . . . obligant vulnus, agrestia medicamina adhibent*; auch in der Stelle der Digesten IX 2, 7, 6 liegt dieser Sinn: *Celsus autem multum interesse dicit, occiderit an mortis causam praestiterit . . . unde adfert eum, qui venenum pro medicamento dedit.*

Der *sensus peior* liegt vor etwa in Varro *περὶ ἐξαγωγῆς* bei Non. Marcell. IV (547, 21 Linds.): *quaerit ibidem ex Hannibale, cur biberit medicamentum* (Gift); Tacitus (ann. XII 67) stellt *venenum* und *medicamen* als synonym nebeneinander.

---

[1] Δ 191, 218, Ο 394, Λ 741.

[2] Pind. Pyth. III 53.

[3] Eur. Alc. 969f. Murray; vgl. Eur. Hippol. 479 (?), frg. 578, 962 N.[2]; Carcinus frg. 7, Critias frg. 2 N.[2].

[4] Vgl. die Indices der Aristoteles-Ausgaben; den zu Theophrast bei Wimmer. So ist es auch wohl gemeint in Überschriften wie *περὶ φαρμάκων συνθέσεως, περὶ φαρμακείας* der Codd. astrol. (I p. 56 cod. Laur. plut. 28, 33 fol. 235; IV p. 8 cod. Taur. C. VII 10 fol. 44 V *ξα'*; V p. 57 cod. Angel. 29 fol. 346 V; nur Titel, kein Wortlaut).

[5] Gaius Dig. L 16, 236.

Als unmittelbare Übersetzung des griechischen *φάρμακον* „Zauberkraut" sagt *medicamen* Valerius Flaccus VIII 17 von den magischen Mitteln in Medeas Büchse; „Zaubermittel" ist auch das *malum medicamentum* im cod. Justin. IIII 18, 5 und Dig. XXXXVIII 8, 3; „Zauberer" vielleicht der *medicamentarius* im cod. Theodos. III XVI 1 wegen der Nähe des *sepultorum dissolutor*[1].

Schließlich ist auch *medicare*, das wir in unserem Apuleiuskapitel lesen, nicht nur vom Krankheiten Heilen gebraucht worden, *medicatus* besonders bedeutet öfter „vergiftet"[2], wird aber auch vom „Verzaubern" gesagt[3].

Kap. 31 S. 37, 16 Helm:

Lapillorum vis.

Für die magischen Kräfte der Steine sind uns besonders wichtig die orphischen Lithika, die ganz allgemein den Grundsatz aufstellen:

μέγα μὲν σθένος ἔπλετο ῥίζης, | ἀλλὰ λίθου πολὺ μεῖζον[4].

So arbeiten denn auch die *sagae* bei Petron[5] und Apuleius[6] mit *lapilli*[7]. Sie werden besonders zu Amuletten verwandt, wie ein Blick in die Bände III und IV von Kopps Palaeographia critica leicht lehren kann. Die Papyri kennen so den *λίθος μάγνης πνέων*[8] (Pap. Par. 1722; Orph. Lith. 306 ff. Abel), dessen Beiwort *πνέων* auch der Opal erhält, wenn Kroll den pap. Ber. II 18 mit Hinweis auf Par. 2631 richtig wieder-

[1] Dig. XL 7, 3. 16 und XLVIII 19, 39 ist *medicamentum* nur „Mittel", es liegt weder der Begriff des Zauberischen noch der des Giftes darin.

[2] Suet. Claud. 44; Sil. Ital. VII 453; XIII 197; vgl. III 300.

[3] Ovid her. XII 165 vom Treiben der Medea.

[4] v. 410 Abel. [5] 131 S. 97, 25 ff. Bücheler.

[6] Met. II 5 S. 29 Helm.

[7] Über Zauberkraft von Steinen vgl. A. Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI 786; F. de Mély, Revue archéol. IIIème ser. XII (1888) 317 ff.; ders. Les lapidaires grecs, Paris 1898; G. Kropatscheck, De amulet. apud ant. usu, Diss. Gryphiae 1907 S. 24 f.; Wundt, Völkerps. II 2 (1906) 202 ff., 218 ff.; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. Kap. III S. 55 ff.; Rieß bei Pauly-Wissowa I 50, 17 ff.; Wessely, Wiener Studien VIII 180; Wünsch, Ant. Zauberger. S. 39.

[8] Vgl. Fritzsche, Der Magnet und die Atmung, Rh. Mus. LVII (1902) S. 361 ff.; Heim, Incant. 229.

hergestellt hat. Dann erwähnen die Papyri noch den *ἀδαμάντινος λίθος* (pap. Lugd. II 203, 23), den *ἡλιοτρόπιος* (Lugd. I. VIII 24 ff., IX 2; s. Orph. Lith. 191 ff. Abel), den *ἰάσπις ἀερίζων* (Lugd. I, VI 28; s. Orph. Lith. 267 ff. Abel), der noch heute als gut gegen Geister gilt[1], schließlich den *σμαράγδης πολυτελής* (pap. Lond. 46, 228 K.).

Besonderen Ruhm genossen außerdem noch der *λίθος σεληνίτης*[2] und der *λίθος ἀστερίτης*[3] im Liebeszauber[4], ersterer auch wegen seiner Wirkung gegen Krankheit[5], in erster Linie gegen Epilepsie[6], eine Kraft, die er mit dem Gagates teilte[7].

Kap. 31 S. 37,19 Helm:

... *solebat ... advocari.*

Advocare bezeichnet die Anrufung der Götter[8], ebenso wie seine griechische Entsprechung *ἐπικαλεῖν*[9]; für unsere Zwecke ist das Griechische wohl das Interessantere, denn es ist durchaus zum Terminus technicus der magischen Beschwörung geworden; es begegnet in diesem Sinne außerhalb der Papyri z. B. bei Cassius Dio LXXI 8 (III 260, 4 Boiss.), wo erzählt wird, wie der Magier Arnuphis im Gefolge Mark Aurels das bekannte Regenwunder vollbringt: *δαίμονας καὶ Ἑρμῆν τὸν ἀέριον μαγγανείαις τισὶν ἐπικαλέσασθαι.* Ebenso wird es bei Heliodor Aeth. IV 10, p. 108, 17 Bekker, gesagt von der Zitierung der guten Geister gegen Dämonen der Krankheit. Auch für

---

[1] C. Wachsmuth, Altes Griechenland im Neuen S. 77. Auch in der Astrologie spielt er eine Rolle, der *ἰάσπις χλωρός* ist heilig dem 3. Dekan des Krios, *Δελφαί*: codd. astrol. VI App. p. 73, 9.

[2] Codd. astr. VI App. p. 76, 1; U. Kehr, Quaest. mag. specimen 4, 1.

[3] Ptolemaeus Hephaestionis, Phot. bibl. p. 153, 24 Bekker.

[4] Roscher, Selene u. Verwandtes S. 84, 333.

[5] Codd. astrol. VI App. p. 73, 20: *τιθέμενος ἐν τῷ φλοιῷ τῆς θύρας ἀνόσους τοὺς διερχομένους . . . φυλάττει.*

[6] Roscher, Selene u. Verwandtes S. 70 Anm. 273.

[7] Über ihn zu Kap. 45 S. 52, 22 Helm.

[8] Vgl. etwa: Catull. 40, 3; Livius VIII 33, 21; Senec. Herc. Oet. 539; Lactantius div. inst. II 2, 5; II 5, 11; August. civ. dei II 5.

[9] Herod. I 199; Baehr zu Her. V 1; V 92, 7; Aristoph. Lysistr. 1280; Plato legg. IV 712 B; Herodian VII 4, 1.

Hippolyt[1] ist es der typische Ausdruck, wenn er von magischen Anrufungen spricht. Besonders aber kennen die Papyri gar keinen anderen Ausdruck für diesen Begriff. Man vergleiche etwa:

Pap. Lugd. I II 1, 28; V 7 (neben *ἐξορκίζω* und gleichbedeutend mit ihm); V 15, 24; VII 5 (*ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι*) VII 15; VIII 16; IX 5, 21; XI 17; XII 3; XV 21, 25.

Pap. Lugd. II S. 175, 23 ff.: *ἔστιν δὲ ἡ ἐπίκλησις οὕτως, ὡς κεῖται, πάντα ἀκριβῶς· ἐπικαλοῦμαί σε κτλ.*; S. 17, 10; 172, 14; 173, 11; 181, 5; 181, 18; 189, 22; 198, 6; 198, 12 ff.

Pap. Berol. I 216; II 22, 24, 52.

Pap. Par. 261, 871, 938, 2608 (*καλῶ*), 2725 (*καλῶ*), 2730, 2752. 2826, 2974 ff., 3230[2].

Pap. Lond. 46, 99, 191 W.; 121, 297, 770, 823 W.

Kap. 31 S. 37, 19 Helm:

solebat advocari ad magorum cerimonias Mercurius carminum vector.

Man hat an den Worten *carminum vector* Anstoß genommen; nur einmal ist der Versuch gemacht, durch die Erklärung *πομπὸς ἐπῳδῶν* die Stelle zu halten, wie sie überliefert ist. Ich bin ebenfalls der Ansicht, daß die Lesart der Handschriften unverdorben ist, möchte aber eine andere Erklärung vorschlagen. Man muß dann freilich *vector* als *qui advehit* erklären: das ist aber nicht ohne Analogien[3]. Haben wir nun einmal einen *Merkur, der herabringt*, so fragt es sich, was *carmen* heißt. Es kann *Zauberspruch* sein, aber es ist schwerlich ein Fall beizubringen, wo der Gott Hermes als Übermittler von Zaubersprüchen erscheint. Nun ist aber *carmen* nicht bloß Zauberspruch, sondern auch *Orakel, Weis-*

[1] Ref. omn. haer. IV 28, p. 90, 49. 66; 32 p. 96, 61; 37 p. 104. 2 Duncker-Schneidewin.

[2] Vgl. Wessely, Denkschr. Ak. Wien 1888 S. 172, 178; 1893 S. 85. An ersterer Stelle wird irrtümlich pap. Par. 2254 mit angeführt, wo das *καλων* des Textes aber Adjektiv zu *πραγμάτων* ist, keine Verbalform.

[3] Vgl. Hor. c. III 29, 47 ed. Kießling-Heinze[3] I S. 308; Ovid, Ars amat. II 8 umschreibt den Vers Prop. I 2, 20 mit *vecta peregrinis Hippodameia rotis*, wo bei Properz steht: *advecta externis Hippodameia rotis.*

sagung[1]. Als *Sender der Orakel* kennen wir Merkur: als chthonischer Gott sendet er die Zukunft enthüllende Träume aus der Erdentiefe[2]; das *κομίζειν ὀνείρατα* wird ihm in den orphischen Lithika[3] ausdrücklich als Amt gegeben, und ein Zauberhymnus des pap. Lond. 46 v. 414[4] feiert ihn mit folgenden Worten[5]:

Μοιρῶν προγνώστης σὺ λέγῃ καὶ θεῖος Ὄνειρος
ἡμερινοὺς χρησμοὺς καὶ νυκτερινοὺς ἐπιπέμπων,

wo die *χρησμοί* den *carmina*, das *ἐπιπέμπων* dem (*ad*)*vector* entspricht. Der Magier zitiert nach diesen preisenden Versen den Gott und gibt seine Absicht kund mit der Formel:

δεῦρο, μάκαρ, Μνήμης τελεσίφρονος υἱὲ μέγιστε ...
ὄφρα τε μαντοσύνης ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι λάβοιμι.

Damit dürfte der *Bringer der Weissagungen* sicher stehen.

Daß Hermes so zum Orakelgott werden konnte, hat einmal seinen Grund in seiner Verbindung mit der Unterwelt, aus der die weissagenden Träume kommen; andererseits gilt er aber auch — besonders seit der Berührung mit dem ägyptischen Thot[6] — als *Ἑρμῆς λόγιος*, Spender des Wissens überhaupt[7]; und ganz speziell macht man ihn zum Erfinder der

[1] Vgl. Verg. ecl. IV 4: *ultima Cumaei venit iam carminis aetas*; Liv. I 45, 5: *et cecinere vates . . . idque carmen pervenerat ad antistitem fani Dianae.* Ähnlich Lact. inst. div. I 6, 13, 14; IV 15, 24.

[2] Deubner, De inc. 21 Anm. 32, 34; Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'antiquité I 284; Roscher, Progr. Gymn. Wurzen 1895, 16 ff.

[3] v. 20 Abel.

[4] Dieterich, Abraxas S. 64; O. Plasberg, Straßburger Anecdota III. Arch. f. Papyrusf. II (1902/3) S. 203 ff.

[5] v. 8 bei Dieterich.

[6] W. Budge, Egypt. magic 1899, p. 127 ff.; Wiedemann, Her. II Buch, S. 57, 243, 498.

[7] So auch der Planet Hermes in den Codd. astrol. I S. 47 (cod. Laur. 28. 33 fol. 81); S. 148, 8. 20; 164, 15; II 91, 11 ff.; 163, 17; 167, 11; 170, 23 f., 27 ff.; 172, 5; 178, 11 ff.; 204 ff.; IV S. 81, 15; V S. 219, 18 ff.; 223, 7 ff.; Tertullian de cor. 8, de test. an. 5 Oehler; Hippolyt refut. omn. haer. V 7; Euseb. praep. ev. I 9 p. 31 d (I 38, 25 ff. Dind.), I 10 p. 36 d (I 46, 17 D.), II 1, 46 a (I 55, 33 ff. D.); orph. hymn. in Merc. 28, 4 Abel; Kaibel, Epigrammata 816 p. 332; Dieterich, Abraxas S. 62 ff., 71 f., 183, 45 f., 184, 81 ff.; Grimm, Deut. Myth.[4] S. 124; Legrand bei Daremberg-Saglio, Dict. des ant. III 2, 1815 7° ff.; Maury, Magie et astrol. 44, 45; Pauly, Realenz. IV 1389;

Magie [1]. Als orakelspendender Gott in der Hydromantie tritt er bei Apuleius noch einmal hervor in unserer Rede Kap. 42 S. 49, 17 Helm, wo der Knabe, der den Trallern als Medium bei ihrer magischen Handlung dient, ein *simulacrum Mercurii* im Wasser erscheinen sieht, worauf er in Versen wahrsagt.

Wir haben also gesehen, daß Hermes in Funktionen vorkommt, die dem Ausdruck des Apuleius *carminum vector* entsprechen. Es ist freilich nicht zu bestreiten, daß er wegen des Gebens von Orakeln im Zauber gerade recht selten angerufen wird; das darf uns aber nicht zu Textänderungen veranlassen, denn Apuleius muß ja nicht in dem Beiwort, das er zum Gottesnamen setzt, die allergeläufigste Vorstellung vom zauberischen Wirken des Merkur ausdrücken. Die gewöhnliche Auffassung des Gottes im Zauber ist die des Seelengeleiters, vielmehr des Herrn der Seelen. Verwandt mit unserem *Sender der Orakel* ist er noch, wenn er die Seelen bei der Totenbeschwörung heraufsendet, denn diese Beschwörung wird ja meist zum Zwecke der Zukunftserforschung vorgenommen [2]. Gewöhnlicher aber ist die Anrufung des *Ἑρμῆς χθόνιος* um Sendung von *νεκυοδαίμονες* als Rachegeistern oder um ihre Fernhaltung bei magischen Handlungen, die sie stören könnten. In solchen Fällen erscheint er gern mit einer nächtlichen Göttin verbunden, mit dem *νυκτὸς ὄμμα τῆς μελαμπέπλου* [3], oder mit Hekate, die ja für gewöhnlich im Zauber

---

Preller-Robert, Griech. Myth.[4] 404—6, 418 f.; Reitzenstein, Poimandres 43; 44, 1; 88; Roschers Lex. d. Myth. I 2, 2366; II 2, 2821, 1.

[1] Mart. Capella de nupt. Merc. c. Phil. I 36, p. 79 Kopp; Hrab. Maur. de cons. nupt., Migne patrol. curs. compl. ser. lat. 110 p. 1099 A; vgl. auch M. F. Nilsson, Griech. Feste 1906, S. 391. N. kommt aber zu dem Ergebnis: „Hermes befaßt sich nicht mit Spuk und Zauberei wie die Plebejerin Hekate."

[2] Aesch. Pers. 625 ff.; frg. trag. adesp. 19 Nauck[2] (?); Val. Flacc. I 737; Stat. Theb. IV 481 ff.; Augustin c. d. VIII 35; Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 256 ff.; Dieterich, Abraxas S. 65 f.; Rohde, Psyche[2] II 87, 2. 3; Roscher, Lex. I 2, 2361 cap. VIII; vgl. Wuttke-Meyer[3] § 773 S. 484. Wünsch macht mich darauf aufmerksam, daß *carminum vector* noch eine zweite Interpretation zuläßt: *der den Zaubersang an seine Adresse bringt.* Dann wäre an den *Ἑρμῆς χθόνιος* zu denken, der den Fluch oder den Zauberspruch den Unterirdischen zur Vollstreckung überbringt.

[3] Frg. ad. 19 Nauck[2] S. 843.

von Selene nicht geschieden wird. So in dem Hymnus des pap. Par.[1].

καλῶ σε τρισπρόσωπον θεὰν Μήνην ἐράσμιον φῶς
Ἑρμῆν τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ ἀρσενόθηλυ ἔρνος[2].

Auch die Stheno, neben der *Μερχούριος* auf dem Zaubergerät von Pergamon genannt wird, gehört dem Kreise der Hekate an[3].

Auf den Hermes, der für den Beleidigten die Rache am Feinde selbst übernimmt oder durch Seelen ausführen läßt, werden wir an anderer Stelle[4] zurückkommen müssen; hier genüge der Verweis auf seine Darstellung auf einer afrikanischen Fluchtafel[5].

Kap. 31 S. 37, 19 Helm:

illex animi Venus.

Die drei im folgenden genannten Göttinnen Venus, Trivia, Luna fließen im Zauber oft genug zu einer einzigen Zaubergöttin zusammen. Apuleius aber will sie hier als drei getrennte Gestalten gefaßt wissen. Dafür spricht die gleichmäßige Verbindung mit *et* nicht nur der Göttinnen unter sich, sondern auch mit dem vorausgenannten Mercurius, der natürlich nicht mit jenen weiblichen Gottheiten e i n e Person bilden kann; und dann der Umstand, daß vier Gottheiten des Wassers entgegengesetzt werden.

Es ist allerdings, so sonderbar es klingen mag, die Anrufung der Aphrodite im Zauber so selten, daß wir auf Grund unseres Materials sie wohl kaum mit Hermes, Selene und Hekate auf eine Stufe stellen würden. Die wenigen Stellen, die es dafür gibt, findet man bei Dedo[6], aber selbst hier sind es durchaus nicht alles Anrufungen der Venus[7]. Auch in den Papyri

---

[1] v. 2608.

[2] Deubner, De incub. p. 21; Preller-Robert, Griech. Myth.[4] S. 887.

[3] Wünsch, Ant. Zauberger. aus Perg. S. 16, Text B Z. 8 (cf. Taf. IV, Fig. 17); S. 27f., 39.

[4] Zu Kap. 64 S. 72, 3 Helm.

[5] Wünsch, Neue Fluchtafeln, Rh. Mus. LV 266 Nr. 18 = Audollent Nr. 246.

[6] De ant. superst. am. 33, 4.

[7] Das trifft auch zu für Verg. ecl. VIII 78, den Fahz a. a. O. S. 140, 5 heranzieht.

erscheint ihr Name äußerst selten, wenn man den großen Prozentsatz Rezepte zum Liebeszauber in Rechnung zieht, den die Papyri enthalten. Sie tritt dort einerseits auf als mantische Göttin in einem *Ἀφροδίτης φιλομαντεῖον*[1], wozu stimmt, daß nach Artemidor[2] ist *Ἀφροδίτη ἀγαθὴ .. καὶ μάντεσσι· πάσης γὰρ μαντείας καὶ προγνώσεως εὑρετίς.*

Eine Anrufung *πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης*[3] hat uns der Pariser Zauberpapyrus erhalten[4], das ganze Stück ist von Fahz[5] neu behandelt. Es ist ein Liebeszauber; die Göttin wird ausdrücklich als *illex animi* angerufen in den Versen (2924 ff.):

ἐντείνεις ἀνδρῶν ψυχὰς ἐπί τ' ἄνδρα γυναῖκας,
κἀνδρὶ γυναῖκα τίθης σὺ ἐρασμίαν ἵματα πάντα,

dann folgt die eigentliche Bitte:

ἡμετέρη βασίλεια[6] *θεὰ μόλε ταῖσδ' ἐπ' ἀοιδαῖς*
πότνια ..... Κυπρογένεια[7]
καὶ τῇ δεῖνι ἄνασσ' ἱκετῶ πῦρ ἔμβαλ' ἔρωτος
ὥστ' ἐπ' ἐμοῦ φιλότητι τακήμεναι ἵματα πάντα ....
ἀξόν μοι τὴν δεῖν' ἱκετῶ φιλότητι καὶ εὐνῇ·
ἀλλὰ σὺ Κυπρογένεια τέλει τελέαν ἐπαοιδήν[8].

Ich will hier nicht alle Stellen anführen, die in den Papyri der Liebesgöttin erwähnen[9], sondern nur noch auf eine Stelle aufmerksam machen, die einen Zauberring beschreibt, der dem Liebeszauber dient[10]: *λαβὼν λίθον μάγνητα τὸν πνέοντα γλύψον Ἀφροδίτην ἱππιστὶ καθημένην ἐπὶ Ψυχῆς, τῇ*

[1] Pap. Par. 3209 ff. [2] Onirocr. II 37 p. 142, 15 Hercher.

[3] Also nicht ganz unbeeinflußt von den astrologischen Vorstellungen; vgl. codd. astrol. V App. S. 207, 3 ff.; IV App. 123, 5—8. [4] V. 2891 ff.

[5] A. a. O. S. 141, dort auch der kritische Apparat.

[6] Vgl. C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum apud poet. Graec., Suppl. zu Roschers Myth. Lex. S. 55. [7] Ebenda S. 65.

[8] Die Sitte des *ἐπάναγκος πρὸς ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης* hat sich noch lange gehalten: vgl. H. Vintlers Blume der Tugend (1411) bei Grimm, Myth.[4] III 421, 6: *etlich zaubrer die wechen dem stern Venus umb die myne* (*wechen einem* ist *kämpfen mit*).

[9] Par. 1265, 1730, 2891, 3232, 3249; Lond. 121, 215 K. W.; 388 K. 396 W.; 864 K. 932 W.; Wessely, Ephesia gram. 13, 1—5.

[10] Par. 1723; vgl. 1807.

ἀριστερᾷ χειρὶ κρατοῦσαν τοὺς βοστρύχους ἀναδεσμευομένην· καὶ ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτῆς· αχμαγεραρπεψει· ὑποκάτω δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῆς Ψυχῆς Ἔρωτα ἐπὶ πόλου ἑστῶτα λαμπάδα κρατοῦντα καομένην, φλέγοντα τὴν Ψυχήν· ὑποκάτω δὲ τοῦ Ἔρωτος τὰ ὀνόματα ταῦτα· αχαπα αδωναιε βασμα χαρακω· ιακωβ ιαωη φαρφαρηϊ· εἰς δὲ τὸ ἕτερον μέρος τοῦ λίθου Ψυχὴν καὶ Ἔρωτα περιπεπλεγμένους ἑαυτοῖς καὶ ὑπὸ πόδας τοῦ Ἔρωτος ταῦτα· σσσσσσσ, ὑποκάτω δὲ τῆς Ψυχῆς· ηηηηηηη[1].

Dieser magische Stein ist uns darum interessant, weil er neben dem von der kapitolinischen Gruppe[2] und aus Gemmen[3] bekannten Typus noch einen andern bringt, der so, wie er hier beschrieben ist, nirgends existiert. Wir können ihn aber noch ziemlich wiederherstellen. Das rittlings Sitzen und die Aktion der linken Hand Aphrodites schließen Typen einer fahrenden Gottheit[4] aus, beides dagegen erlaubt ein Typus, den z. B. die Terrakotte bei Furtwängler, Sammlung Sabouroff II Taf. LXXXI vertritt[5]: die Reiterin kniet in den nach rückwärts verschränkten Händen der Tragenden und hat dadurch selbst die Hände frei, um sich etwa im Haar der Trägerin festzuhalten. Bei Annahme dieser Verbindung von Aphrodite und Psyche bekommen wir dann aber auch Platz für den Eros. Der Oberkörper der Trägerin neigt sich unter der Last nach vorn, so daß ein (kleiner gebildeter) Eros ganz wohl *ὑποκάτω* auf einer hier als *πόλος* bezeichneten Er-

[1] Nach Lyd. de mens. II 3 p. 20. 18 Wünsch ist der *ῥυθμὸς Ἀφροδίτης* (des Planeten) gleich dem Laut *ε*, *η* gibt er dem Helios (Mitteilung Wünschs).

[2] Springer, Handb. d. Kunstg. I[8] S. 335 Fig. 626; Baumeister, Denkm. III 1426, 1576; Helbig, Führer I[2] S. 306 (der allerdings bloß eine Genregruppe in dem Werk sieht); Furtwängler, Samml. Sabouroff Taf. CXXXV.

[3] Auf Gemmen: Furtwängler, Beschreib. d. geschn. Steine im Antiquarium zu Berlin, Tafelband, Taf. 17, 1668; 22, 2403; 25, 3068; Textband (ohne entspr. Abbildung) Nr. 6356, 11345–47; ders. Gemmen I Taf. XLII 51 und bei Roscher, Lex. I 1350f.

[4] Etwa Furtwängler, Gemmen I Taf. LVII 15, 16; II S. 261, wo die Gestalt im Wagen wohl auch eher Dionysos ist.

[5] Vgl. auch S. Reinach, Rep. des Vases II 191; Mon. dell' Inst. I tav. 47, 11; Arch. Zeit. 1879, Taf. 5; Röm. Mitt. 1891 S. 276; Sacken und Kenner, Samml. d. Münzkabinetts Wien S. 184 (196); Mariani, Bull. com. XXXV (1907) 34.

hebung stehen und Psyche mit seiner Fackel brennen kann, ohne daß er selbst ein Stockwerk tiefer rücken müßte[1].

Stellen wir uns nach dieser Abschweifung die Frage, warum Venus so selten als magische Göttin genannt werde, so sagt uns wohl den richtigen Grund Lydus[2]: *Ἀπὸ δὲ τῆς σεληνιακῆς σειρᾶς τὸ ἐπιθυμητικόν· ... ὅθεν καὶ αἱ περὶ ἐρώτων μαγγανεῖαι πρὸς τὴν Σελήνην οἷα δὴ Ἀφροδίτην ὥς φασι κατατρέττονται.*

Kap. 31 S. 37, 20 Helm:

Luna noctium conscia.

Zur Göttin der Nacht leitet uns über der magische Hymnus des pap. Par. (bes. v. 2557), der die Venus *ἐρωτοτόκεια* vermengt mit den Mondgöttinnen Luna und Diana. Solche Vermischungen sind im Zauber gang und gäbe und erschweren es, für unsere Stelle des Apuleius, der so säuberlich scheidet, ebenso unvermengte Vorstellungen in den Belegen beizubringen[3].

Die Mondgöttin wird darum zur Zaubergöttin, weil die zur Nachtzeit umgehenden Seelengeister die hauptsächlichen Vollstrecker des Zaubers sind. Der Mond gilt aber als Sitz der Seelen[4]. Dazu kommt, daß Selene, die selbst der Liebe zu Endymion erlegen ist[5], auch von den unglücklich Liebenden zu ihrer Vertrauten gemacht wird, die man mit Bitten

[1] Es können bei der Bildung unserer Szene als Muster gedient haben Darstellungen wie die auf der korinthischen Spiegelkapsel bei Roscher, Selene u. Verwandtes, Taf. I 1, wo eine weibliche Göttin (Selene) *ἱππισί* auf Pan sitzt, in dessen Haar sie faßt; voraus fliegt ein geflügelter Knabe mit brennender Fackel. Vgl. Roscher im Text S. 4. Der Bildung nach konnte der Flügelknabe ebensogut Eros als Phosphoros sein.

[2] De mens. IV 22, p. 81, 4 Wünsch.

[3] Über die Vermischung von Aphrodite-Selene: Roscher, Selene u. Verwandtes S. 91; Wiedemann, Her. II. Buch S. 195, 433; Apul. Met. XI 2, S. 267 Helm: *Regina caeli sive tu Ceres alma frugum parens originalis . . . seu tu Venus . . . seu Phoebi soror . . seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina triformi facie larvales impetus comprimens.*

[4] Tylor, Anfänge d. Kultur, deutsche Ausg. II S. 70; G. Ettig Acheruntica, Excurs II p. 398; Roscher, Selene u. Verw. 91, 357; 121 ff ders., Progr. Gymn. Wurzen 1895, S. 12, 32.

[5] Vgl. Roscher, Selene u. Verw. 76. 101.

und unter Umständen mit Beschwörungen angeht. So wird denn die *πότνα Σελάνα* von der verlassenen Simaetha ebenso in Anspruch genommen[1] wie von den Zauberinnen, die wir nackt und bewaffnet auf einer attischen Vase den Mond herunterziehen sehen[2], von der liebestollen Canidia[3] nicht anders als von Circe, die des Picus Liebe erringen will[4], und von Medea, als sie die Mittel sucht, Iasons Vater zu verjüngen[5]; das Herunterholen der Göttin ist ein Hauptbeweisstück für Zauberkraft, so beim Hyperboreer Lukians[6], beim Schwindelmagier des Hippolyt[7] bis herunter in neugriechischen Volksglauben[8].

So begrüßt denn auch der Magier in den Papyri die Mondgöttin: *χαῖρε*[9] *νυκτιφαοῦς*[10] *μήνης ἀνισολαμπὴς κύκλος*[11], weil sie mit den *πνεύματα ἀερίων εἰδώλων* in Verbindung steht[12], als *τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων* wird an einer andern Stelle[13] die *κοίρανος μηνοτύραννος Σελήνη* gefeiert[14]; *ἐπικαλοῦμαί σε πάνμορφον*[15] *καὶ πολυώνυμον*[16] *δικέρατον*[17] *θεὸν Μήνην* (pap. *μηνιν*), *ἧς τὴν μορφὴν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται*[18] ruft sie der Zauberer eines Londoner Papyrus, als *γυναικόμορφε*[19], als *θεὰ μεγίστη ἄρχουσα*

[1] Theocr. II 10. Später im versus intercalaris: *φράζεό μοι τὸν ἔρωθ' ὅθεν ἵκετο, πότνα Σελάνα.*

[2] Gerhard, Gesammelte akad. Abh. Taf. 8, 8.

[3] Hor. epod. V 51.

[4] Ovid Met. XIV 373 ff., 404; vgl. Verg. Aen. IV 510 f. mit Servius.

[5] Ovid Met. VII 192 ff.; Roscher, Selene u. Verw. 85, 334.

[6] Philops. 14. [7] Refut. IV 37.

[8] Politis bei Roscher, Selene u. Verw. 175 mit Anm. 7, 8; die antiken Belege ebenda S. 89; vgl. Grimm, Myth.[2] III 314.

[9] Vgl. Theocr. II 14.

[10] Bruchmann, Epith. deor. 207 f.; Roscher, Selene u. Verw. 19.

[11] Ebenda 21.

[12] Ebenda 175, 8; pap. Par. 1131. [13] Pap. Par. 2664.

[14] Vgl. Codd. astrol. I App. 148, 13 *λέγομεν εἶναι τὴν Σελήνην τύχην τοῦ παντός*, ähnl. Codd. astrol. IV App. 81, 10 f.; Apul. Met. XI 5, S. 269 Helm.

[15] *Πολύμορφον θέαμα* Lukian Philops. 14.

[16] Roscher, Selene u. Verw. 95, 374.

[17] *δικαιρατον* pap., *δικέρατον* Roscher a. a. O. 20, 64.

[18] Pap. Lond. 121, 756 K. 823 W.

[19] Pap. Lugd. II 205, 3; Lukian Philops. 14: *Σελήνην κατέσπασε . . . θέαμα ἄλλοτε ἀλλοιόν τι φαντάζόμενον· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον γυναικείαν μορφὴν ἐπεδείκνυτο.* Roscher a. a. O. 22 f.

οὐρανοῦ[1], βασιλεύουσα πόλου, ἀστέρων ὑπερτάτη[2], καλλιφεγγὴς θεά[3], στοιχεῖον ἄφθαρτον, σύστημα τοῦ παντός, πανφεγγὴς ἁρμονία τῶν ὅλων αεηιου⟨ω⟩[4] wird sie angebetet. Auch ihr Bild verwendet der Zauberer zur magischen πρᾶξις: πλάσον κυρίαν Σελήνην Αἰγυπτίαν wird ihm im pap. Lond. 121 v. 868 K 936 W vorgeschrieben[5]; ihre σύμβολα und σημεῖα, die er kennen muß, um die Göttin nötigenfalls zwingen zu können, werden ihm mitgeteilt[6].

Auch Opfer an Selene kommen vor, so ein ἀλέκτωρ ἄσπιλος im pap. Berol. II 25,[7] ein Zwangopfer (οἱ ἐπάναγκοι, vgl ἐπάναγκος λόγος pap. Par. 2574) wird erwähnt[8], und wir erfahren in einer διαβολή[9], die zwischen ihr und Hekate nicht scheidet, welche Opfer ihren Zorn erregen[10].

Diese Texte der Zauberliteratur zeigen deutlich, daß Apuleius mit Recht der Mondgöttin eine hohe Bedeutung im Zauber beimißt. Zu ihnen kommen dann noch die Zeugnisse der übrigen Literatur, auf die näher einzugehen hier nicht der Ort ist, zumal sie bei Roscher im Lexikon der Mythologie II 2, 3157; 3163 ff. und bei Daremberg-Saglio, Dict. des ant. III 2, 1387, 1390, 1512 ziemlich vollständig verzeichnet stehen[11].

---

[1] Roscher S. 11, 94.

[2] Roscher S. 21; Bruchmann 205; *regina siderum bicornis* Hor. c. saec. 35, 36.

[3] Bruchmann 206.

[4] Vgl. Dieterich, Abraxas S. 103, 1.

[5] Gemeint ist eine Isis; vgl. Wiedemann, Her. II. Buch S. 189, 212; W. Budge, Egypt. magic p. 129 ff.

[6] Pap. Lond. 121, 780 K. 847 W. ff.

[7] Roscher, Selene S. 107.

[8] Pap. Berol. II 44.

[9] Pap. Par. 2574 ff.

[10] Vgl. Artemidor onirocr. II 33 p. 129, 14 Hercher: τὰ ἀνόσια . . . ἱερεῖα θύειν θεοῖς μῆνιν τῶν θεῶν οἷς ἔθυσέ τις προαγορεύει.

[11] Vgl. noch R. Dedo, De ant. sup. amat. p. 33; Frazer, The golden bough[2] II 457 Note B; Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 1297, 2; Heim, Incantamenta a. a. O. 558, 30; W. Kroll, Antiker Abergl. S. 19 (585); Nilsson, Griech. Feste 1906, 428; Rieß, Abergl. bei Pauly-Wissowa I 39—41; O. Weidlich, Sympathie u. Antipathie, Progr. Stuttg. S. 70 ff.; Wessely, Ephesia grammata no. 26, 27, 31; Wuttke-Meyer[3], Index unter „Mond, Mondverehrung".

Kap. 31 S. 37, 20 Helm:

manium potens Trivia[1].

Trivia-Hekate ist ursprünglich eine Verwandte des *Ἀπόλλων Ἕκατος* gewesen, also eine Göttin des nächtlichen Gestirns[2]. Darum fließt ihre Gestalt häufig zusammen mit der anderer Gottheiten, die mit Mond und Nacht zusammenhängen, so Selene[3], Artemis[4], Persephone[5], Demeter[6].

Für diese Mischung bietet das beste Beispiel die *Εὐχὴ πρὸς Σελήνην ἐν πάσῃ πράξει*[7] (pap. Par. 2785 ff., Wessely S. 90 mit Literatur):

Ἐλθέ μοι, ὦ δέσποινα, φιλὴ τριπρόσωπε Σελήνη
Εὐμενίη δ' ἐπάκουσον ἐμῶν ἱερῶν ἐπαοιδῶν,
Νυκτὸς ἄγαλμα, νέα, φαεσίμβροτε, ἠριγένεια,
Ἡ χαροποῖς ταύροισιν ἐφεζομένη[8] *βασίλεια,*
Ἡελίου δρόμον ἶσον ἐν ἅρμασιν ἱππεύουσα[9],
Ἡ Χαρίτων[10] *τρισσῶν τρισσαῖς μορφαῖσι χορεύεις,*

[1] Über das Beiwort *potens* vgl. Ellis, a commentary of Catullus[2] p. 118 zu carm. 34, 15; Norden, Vergils VI. Buch S. 198 zu v. 247.

[2] H. Usener, Götternamen S. 37 f.; Rh. Mus. XXIII 330 f.

[3] Roscher, Selene u. Verw. 115; Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. I 708, 2; II 1290, 3; Wünsch, Ant. Zauberg. S. 22 f.; Euseb. praep. ev. III 11 p. 113 e ff. (I 136, 30 ff. Dind.).

[4] Roscher a. a. O. 116; Farnell, Cultes of the Greek states II (1896) S. 509; Gruppe a. a. O. II 1291 (Anm. 3 zu S. 1290); Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer 202, 5. 9; Hor. carm. III 22, 4; Stat. Achill. I 344 f.; Nonnos Dionys. XLIV 191 ff.: *ὦ τέκος Ἠελίοιο, πολύστροφε, πάντροφε Μήνη . . . . . εἰ σὺ πέλεις Ἑκάτη πολυώνυμος . . . . . Ἄρτεμις εἰ σὺ πέλεις ἐλαφηβόλος.* S. auch Eustath. zu Hom. *A* 206, p. 87, 30 ff.: *καὶ Ἄρτεμις ταὐτὸν δ' εἰπεῖν Σελήνῃ . . . , τῇ αὐτῇ Ἀρτέμιδι, ταὐτὸν δ' εἰπεῖν Ἑκάτῃ.* Bei Apuleius Met. II 4 hat die Zauberin Byrrha eine *Diana cum canibus* im Atrium stehen, zu der sie betet (II 5).

[5] Roscher a. a. O. 119 ff.; Eur. Ion 1048 (Murray); pap. Par. 2714, 2720, 2747.

[6] Roscher S. 124; Euseb. praep. ev. V 13 p. 201 c (I 233, 19 Dind.). Die Fluchtafel von Velia ruft die Ceres an: Buck-Prokosch, Elementarb. d. osk.-umbr. Dialekte, Heidelb. 1905, S. 139 ff.

[7] Wessely, D. A. W. 1888 S. 114; Abel, Orphica p. 292.

[8] Roscher, Selene u. Verw. 31 f., 39; Progr. Gymn. Wurzen 1895, S. 12, 21; de Visser, Die nicht menschengestalt. Götter d. Griechen § 266 S. 189.

[9] Roscher a. a. O. 37.

[10] Usener, Götternamen 131 ff.; es sind Lichtgottheiten, zu *χαρ-* funkeln gehörig, hier ist ihre Dreizahl zu den 3 Mondphasen in Beziehung gesetzt.

Ἄστρασιν κωμάζουσα, Δίκη καὶ νήματα Μοιρῶν[1],
Κλωθὼ καὶ Λάχεσίς τε καὶ[2] *Ἄτροπος εἶ, τρικάρηνε*
Περσεφόνη γενέτειρα[3] *καὶ Ἀλληκτὼ*[4] *πολύμορφε*[5]
Ἡ χέρας ὁπλίζουσα κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς[6]
Ἡ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα[7] *μέτωποις*[8] .....
Τοὔνεκά σε κλῄζουσ' Ἑκάτην, πολυώνυμε Μήνη ....
Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτιφάνεια,
Τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρηνε, τριώνυμε Μήνη
Τρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχενε καὶ τριοδῖτι[9],
Ἡ τρισσοῖς ταλάροισιν[10] *ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ*
Καὶ τριοδῶν μεδέεις τρισσῶν δεκάδων[11] *τε ἀνάσσεις κτλ.*

In dieser und ähnlicher Weise ist das Bild Hekates in den Überresten des antiken Zaubers mit dem anderer Gottheiten ähnlichen Charakters vermischt[12]. Der Grund, weshalb man sie anruft, ist aber immer der gleiche: man braucht sie

---

[1] Euseb. praep. ev. III 11, 34 p. 113 d ff. (I 137 Dind.): *πάλιν δ' αὖ αἱ Μοῖραι ἐπὶ τὰς δυνάμεις αὐτῆς* (sc. *Σελήνης*) *ἀναφέρονται, ἡ μὲν Κλωθὼ ἐπὶ τὴν γεννητικήν* (Roscher a. a. O. 58 ff.), *Λάχεσις δὲ ἐπὶ τὴν θρεπτικήν, Ἄτροπος δὲ ἡ κατὰ τὸ ἀπαραίτητον τοῦ Θεοῦ.*

[2] *τε και* Dilthey; pap. *ηδ.* [3] *γενέτειρα* Miller; *τεμετερα* pap.

[4] Allekto, eine Erinys und damit ein Totengeist (J. E. Harrison, Proleg. to the study of Greek religion 1903, 214 ff.) gehört in diesen Kreis.

[5] *Πολύμορφον Θέαμα* Lukian Philops. 14; s. S. 124, 15.

[6] *η χερας* Miller, *ημερας* pap.; Roscher a. a. O. 24 f., Progr. Gymn. Wurzen 1895, S. 21; *κελαινὸς* müßte man dann als „düster brennend" fassen.

[7] *σιεις τε* pap., *σείουσα* Meineke.

[8] *ἀντὶ τῆς κόμης τοὺς δράκοντας βοστρυχηδὸν περιέκειτο εἱλουμένους περὶ τὸν αὐχένα καὶ ἐπὶ τῶν ὠμῶν ἑτέρους ἐσπειραμένους* Luc. Philops. 22; Reitzenstein, Hellen. Wundererz. S. 4 f.

[9] Charikleides frg. 1 Kock: *δέσποιν' Ἑκάτη τριοδῖτι, τρίμορφε, τριπρόσωπε, τρίγλαις κηλευμένα.* Der Pap. hat *θρινακια* und *Σελήνη*, zwei Verse weiter deutlich *αχαματον.*

[10] Vgl. die Zeichnung des pergam. Zaubertisches bei Wünsch, Antikes Zaubergerät Taf. 1.

[11] *δεκατων* pap., *δεκάδων* Miller, beibehalten von Usener, Dreiheit, Rh. Mus. 1903, S. 166; der 30. Tag ist Hekate heilig: Schol. Arist. Plut. 594; Farnell, Cults of the Greek states II (1896) 511, 598; Wünsch, Fleckeis. JJ. Suppl. XXVII 120. Wesselys *Ἑκατῶν* liegt nahe, ist aber unmöglich, da die „Herrscherin" Hekate selbst ist.

[12] Vgl. pap. Par. 2545 f. (Luna), 3557 (Venus; Roscher, Selene S. 83; Dieterich, Abraxas 103), 2241 ff. (Luna), usw.

eben als *manium potens*. Darum erscheint sie auch gern gepaart mit Hermes, dem *ψυχοπομπός*[1] und in der Umgebung anderer, die Macht haben über die Seelen[2]. Der geistersichtige Hund[3] und die gespenstige Wölfin[4] sind ihre Tiere, unter deren Gestalt man sie sich unter Umständen selbst verborgen denkt[5]. Auch das Pferd gehört hierher[6].

Man ruft sie auf Friedhöfen an, denn dort liegen die Leichname, die sie frißt[7], und dort gehen die Geister um, deren

---

[1] Pap. Par. 2609; Audollent, Def. tab. p. LXI, Index IV A p. 461; 462; 464 ff.; Index VII Ephes. Gr. 45 p. 504; Def. tab. no 242, 30 ff. mit Anm.; Wünsch, Def. tab. att. praef. XV col. 2; XVIII col. 1; def. tab. no 104—108; ders., Neue Fluchtafeln, Rh. Mus. 1900 S. 69 (zu Ziebarth Nr. 23/4), Nr. 10, 11 S. 245, 250, 258, 18 S. 266; 19 S. 267 f.; Wessely, Ephes. Gram. 11—13 p. 13. — Auch auf dem pergam. Zaubergerät spielt der *Μεροκούριος* neben Hekate eine Rolle.

[2] Pap. Par. 1443, 1462 (Fahz a. a. O. S. 169, 38, 49 ff.).

[3] Wuttke-Meyer[3] § 172 S. 127; § 268 S. 198,99; Hom. *π* 162; Theocr. II 35, 12; Hippolyt, Refut. omn. haer. IV 35 *χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ*; Porph. de abst. III 17 p. 206, 13 N. Die bösen Geister, die dem Simon magus helfen, erscheinen als Hunde: Acta Apost. apocr. I (Lipsius) 199, 10 ff. — Roscher, Das von Kynanthropie handelnde Fragment d. Marcellus, Abh. d. sächs. Gesellsch. phil.-hist. Kl. 17 (1897) S. 30—43; Norden zu Verg. Aen. VI 255; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. I 406 f.; De Visser, Die nicht menschengestalt. Gotth. d. Griechen § 266 S. 189 f.

[4] Roscher, Kynanthropie S. 61 ff.

[5] Aristoph. frg. inc. 594 K.; pap. Par. 1432 bei Fahz 168, 31 *Ἑκάτη . . . κύων μέλαινα* (Roscher, Selene S. 48), 2119 f.; *ἰσοπάρθενος κύων* 2251. Auch 2336 ist der *κύων κύανος* unter ihren *σύμβολα*, sie heißt *σκυλακάγεια* 2722; *λύκαινα* pap. Par. 2302, vgl. 2276, 2813.

[6] v. Negelein, Das Pferd im Seelenglauben u. Totenkult, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XI (1901) S. 406 ff.; XII (1902) 14 ff.; Radermacher, Das Jenseits S. 44, 3; pap. Par. 2301; 2614 *ἱπποκίων*; 2549 *ἱπποπρόσωπε θεὰ κυνολύγματε δεῦρο λύκαινα*; Porph. de abst. IV 16 p. 254, 21 N.; Rohde, Psyche[8] II 83, 3; Radermacher, Rh. Mus. LIX (1904) 311 ff.; Wuttke-Meyer[3] § 174 S. 128.

[7] Kießling-Heinze zu Hor. sat. I 8; M. Sutphen, Magic in Theocritus and Vergil, studies in honor of Gildersleeve, Baltimore 1902, S. 317; Politis bei Roscher, Selene S. 173; pap. Par. 2587 f. (Wessely, Denkschr. 1888, S. 31, 14): *ἡ δεινʼ ἔλεξε τοῦτό σε δεδρακέναι τὸ πρᾶγμα· | κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν σʼ ἔφη, πιεῖν τὸ αἷμʼ ἀνθρώπου | σάρκας φαγεῖν, μίτρην τε σὴν εἶναι τὰ ἔντερʼ αὐτοῦ*; 2864 *αἱμοπότι . . καρδιόδαιτε, σιρκόφαγε καὶ ἀωροβόρε*; vgl. 1441 *ὠμοφάγοι* u. 2577, 2645; Theocr. II 13 (pap. Par. 2856); Hippolyt.

Herrscherin sie ist,[1] von denen sie auf die Beschwörungsformeln des Magiers hin den einen oder den andern als Plagegeist aussendet[2], besonders jene, die keine Ruhe im Hades haben, die *ἄωροι*[3] und *βιαιοθάνατοι*[4].

Da diese beiden Gattungen Totengeister und die *νεκυοδαίμονες* überhaupt in den beiden Hauptarten des Zaubers, Liebeszauber[5] und zauberischer Rache an Gegnern[6], immer wieder das Amt der Exekutoren übernehmen, so wird Hekate,

---

Refut. omn. haer. IV 35, v. 3—5 der Hekateanrufung; Lucan, Phars. VI 738; siehe oben S. 48, 7; Roscher, Kynanthropie, S. 25, Anm. 62 auf S. 26.

[1] *ἄρχουσα τῶν πονηρῶν δαιμόνων* Euseb. praep. ev. IV 22 p. 174a (I 206, 14ff. Dind.); Boissonade zu Psellus S. 231; Deubner, De incub. p. 39; Dieterich, Nekyia 52, 5; Grimm, Myth.[4] 778, 792, 972, Nachtr. S. 284; Radermacher, Venus in Ketten, Westd. Zeitschr f. Gesch. u. Kunst XXIV, III S. 227; Rohde, Psyche[2] II 80, 81, 2; Roscher, Selene 90, 122, 522; Wünsch, Def. tab. att. praef. X col. 1; ders. Fleckeis. JJ. Suppl. XXVII S. 111.

[2] Die *ἐπιπομπαί* und schlimmen Träume hängen mit ihrem Wirken zusammen: Hippocr. I p. 593 K.; Theophrast. char. XVI 5. 7, Leipziger Ausgabe p. 125f.; Artemidor onirocr. II 37, p. 138, 24ff.; p. 145, 16 Hercher; Hippolyt. ref. VI 20; Rohde, Psyche[2] II 412.

[3] O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 760f.; vgl. S. Reinach, Arch. f. Relw. IX (1906) 312ff.; Indices der Papyri s. v. *ἄωροι*.

[4] Tylor, Anf. d. Kultur II 26; Tertull. de anima 56, II p. 645 Oehler (vgl. [Quint.] decl. X 16, p. 202, 10 Lehnert); ibid. 57 p. 646 Oehler: *Aeque invocantur quidem aori et biacothanati . . . quod credibile videatur eas potissimum animas ad vim facere, quas per vim saevus et immaturus finis extorsit*; Wessely s. v. *βιαιοθάνατοι, βίαιοι*; Roscher, Kynanthropie S. 40ff.

[5] Euseb. praep. ev. III 16 p. 126c (I 152, 14D.); vgl. den Liebeszauber pap. Par. 2730; ebenda 295ff., bes. 333 (Kuhnert, Rh. Mus. IL S. 49, 9), 1390ff., 1885ff. (Liebeszauber mit den Knochen eines *βίαιος*); pap. Lond. 46, 335 W.

[6] Pap. Par. 2210 *ἐπὶ δὲ ἁρματοραικτῶν* (Arnob. adv. nat. I 43) *ἐπίθυε μονόσκορδον καὶ ὄφεως γῆρας* (cf. pap. Lugd. I. V 20; Atharva-Veda I 27, 1; VII 27 Lanman; die Schlange ist chthonisch), *γράφε δὲ ἐπὶ πλακὶ κασσιτερίνῃ· . . . . κατάστρεψον τὸν δεῖνα καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ. κατορύξεις δὲ ἐπὶ ἀώρου θήκην τὴν λεπίδα . . . ἐπὶ δὲ κατόχων· εἰς τὸ ὄστρακον ἀπὸ θαλάσσης γράφε . . . καταχώσεις εἰς ἀώρου μνῆμα.* Die Defixionstäfelchen stammen meist aus Gräbern, die Rachepuppen von Puteoli lagen auf verbrannten Gebeinen (Notizie degli scavi 1897 p. 529—534), afrikanische Verfluchungstafeln sind in der Leichenkammer des Amphitheaters gefunden (Audollent, Def. tab. p. 333f. nr. 246—254; pap. Par. 1390ff.: *ὅπου ἥρωες ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι*).

ihre Herrin[1], zur Zaubergöttin κατ' ἐξοχήν[2]; deren Bild man gern auf magischen Gerätschaften anbringt[3].

Kap. 31 S. 37, 21 Helm:

vobis auctoribus posthac Neptunus cum Salacia et Portuno et omni choro Nerei ad aestus amorum transferentur.

Dieser Satz ist wieder einmal nichts weiter als Blendwerk. Freilich finden sich die Gestalten der Salacia[4] und des Portunus[5] im Zauber nicht, denn das Volk wird sich in seinem Glauben um solche Personifikationen wenig gekümmert haben, aber wenn Apuleius tut, als sei es ganz absurd, Meergötter in den Zauber hereinbringen zu wollen, so könnten wir ihn heute trotz unseres lückenhaften Materials eines Besseren belehren.

So rufen die sethianischen Verfluchungstafeln[6] an den *deus Ephydrias deus Nymphaeus Aidoneus*; in der Tafel no. 286 bei Audollent[7] figurieren *Tiberis, Oceanus, deus pelagius Ἰάω*, auf Amuletten werden Nymphen abgebildet[8] und schließlich

---

[1] ἐξορκίζω σε τρὶς κατὰ τῆς Ἑκάτης pap. Par. 2957, 2961.

[2] Theocr. II 10 mit Schol. (Fritzsche ed. maior[2] 1868 I p. 78 f.); Lucian Philops. 14. 22; Porph. de abst. IV 16 p. 254, 21 Nauck; Euseb. praep. ev. V 14, 202 c d (I 234, 7 ff. D.); Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 253 ff.; Daremberg-Saglio III 1, 49; III 2, 1512 col. 2; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 1292, 1; A. Maury, Magie et astrologie 54 ff., 65, 176; Preller-Robert, Griech. Myth.[4] 324 ff.; Roscher, Myth. Lex. I 2, S. 1893 II a; 1897, 5; Wünsch, Def. tab. att. praef. VI col. 2; ders., Zaubergerät aus Pergamon S. 23 ff.

[3] Siehe den pergamener Zaubertisch bei Wünsch a. a. O.; pap. Par. 2632, 2691 (Kopp, Pal. crit. IV p. 36 § 616; p. 40 § 618; p. 365 § 878) 2878, 2119; vgl. auch das von Hek. selbst beschriebene mag. Bild: Euseb. praep. ev. V 12 f. p. 200 b ff. (I 232, 18 ff. Dind.).

[4] Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer 250; Scheiffele bei Pauly VI 683.

[5] Wissowa 99, 184; Pfau bei Pauly V 1924; Wissowa bei Roscher, Myth. Lex. III S. 2785 ff.; E. Maaß, Griechen und Semiten am Isthmus von Korinth S. 120 f.; 133 ff.

[6] R. Wünsch, Seth. Verfluchungst. S. 86.

[7] Wünsch, Neue Fluchtaf., Rh. Mus. LV S. 246, 14. Über Anrufung des Oceanus vgl. Audollent S. 398; Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 1905 Sp. 1078.

[8] Kopp, Pal. crit. IV p. 327 § 844 ff.

führt in einem Liebeszauber des großen Pariser Zauberbuches Luna den Beinamen *πελαγίη*[1]. Wenn dagegen in der Lekanomantie desselben Papyrus die Anrufung der Meeresgötter fehlt, obschon *ὕδωρ θαλάσσιον* verwendet wird[2], so hat das vielleicht seinen Grund darin, daß man den Göttern des Meeres, die in der Tiefe der See hausen, in naivem Denken nicht so viel Wissen und Vorauswissen zutraute als jenen, die auf Erden oder am Himmel wandeln. Daß der Magier trotzdem das Meerwasser einführt, hat meines Erachtens keinen tieferen Grund als den, daß er für seine vier verschiedenen Klassen Götter auch vier verschiedene Arten Wasser braucht, die er hernimmt, wo er sie findet.

Kap. 32 S. 38, 12 Helm:

ut si tus et casiam et myrram ... funeri tantum emptos arbitreris, qui et medicamento parantur et sacrificio.

Für die Verwendung der drei genannten Wohlgerüche beim Begräbnis seien genannt: Lucan VI 526 für Weihrauch; Plin. n. h. XII 82, 83; Pers. VI 34 f.; Mart. X 97, 2; XI 54, 1; Friedländer Sittengesch. III[5] 114 f.; Herod. II 86 (Wiedemann Her. II. Buch S. 355); Artemid. onirocr. IV 47 p. 229, 13 H für *casia* und *myrra*; Johan. ev. XIX 39; Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 1287 für Myrre.

Als Heilmittel tritt Weihrauch z. B. auf bei Dioscurides de mat. med. I 81 ff. p. 86 ff. Kühn; Galen *περὶ ἁπλ. φαρμ.* VI tom. XII p. 60 Kühn; tom. XX 599 K.; [Plin.] med. 21, 2, 15; 80, 2 Rose (dort die Parallelstellen aus Plin. nat. hist.), vgl. Eulenburg, Realenz. d. gesamt. Heilkunde XIV[2] S. 591 f.; *casia* bei Dioscurides de mat. med. I 12 p. 24 Kühn; 24 p. 39 K.: Galen *περὶ ἁπλ. φαρμ.* VI tom. XII p. 63 K.; XX 127 K.; Plin. n. h. XII 97; vgl. Olck bei Pauly-Wissowa III 2, 1649; Eulenburg a. a. O. XXI 510; *myrra* bei Herod. VII 181; Nicand. alexiph. 614; Dioscur. de mat. med. I 77 p. 80, 7 K.; I 78 p. 82, 1; Galen tom. XX 419 K.; vgl. Plin. XXIX 137; [Plin.] med. 18, 17 Rose; 73, 21 R.; Plin. n. h. XXV 175; [Plin.] med. 25, 21 R.; vgl. Eulenburg a. a. O. XIII 640 f.; Brockhaus Konversationslex. XII[14] S. 126.

[1] Pap. Par. 2273. [2] Pap. Par. 223 ff.

Für die Bedeutung im Opfer wollen wir uns auf die Rolle von *tus*, *casia* und *myrra* im Zauberopfer (*ἐπίθυμα*) beschränken, eine Sammlung der Belegstellen für das Opfer überhaupt würde den Rahmen unserer Betrachtung überschreiten [1].

Vom *λίβανος ἄτμητος* ist schon früher die Rede gewesen (S. 73 f.). Unsere Papyri weisen den *λίβανος* speziell dem Helios als *ἐπίθυμα* zu (pap. Lugd. II S. 171, 2 ff.; vgl. Gruppe, Griech. Myth. und Relgesch. II 789, 5), als dem Spender der Orakel. Tatsächlich wird er aber in den Zaubervorschriften auch dann als *ἐπίθυμα* genannt, wenn sich die *πρᾶξις* an Hermes richtet, ein Umstand, der unserer Deutung des *carminum vector* als Sender der Traumorakel nicht ungünstig zu sein scheint. So erhält Hermes den Weihrauch als *ἐπίθυμα* im orphischen Hymnus 28 (Abel), an ihn richten sich die Weihrauchopfer pap. Lond. 46, 395 K., 122, 58 K. W. Allgemein in der Divination sehen wir den Weihrauch verwandt z. B. pap. Ber. II 13. 19; Lond. 121, 543 K. 552 W.; 742 K. 808 W.; 828 K. 895 W.; 842 K. 909 W. Dabei ist zu berücksichtigen, daß nach Artemidor [2] der Weihrauch in der *ὀνειραιτησία*, der magischen Handlung zur Erlangung von Träumen, nicht geopfert werden darf, er gehört allein den Göttern der lichten Höhe [3] und vertreibt darum die Geister der Tiefe, welche die Träume senden [4].

---

[1] Vgl. etwa Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer 347, 2. 4; 352, 3; 358, 9; Stengel, Griech. Kultusaltert.[2] 92 d; ders., Hermes XLI (1906) S. 230; O. Schrader, Reallex. d. idg. Altert. S. 940; V. Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere[7] (1902) S. 263 (Columella III 8, 4); Heliodor. Aeth. IV 16 p. 114, 17 Bekker; IV 18 p. 118, 3 B.; *facilius sine idolo idololatria quam sine turarii merce* Tert. de idol. 11, I p. 85 Oehler; Lenz, Botanik S. 214 f.; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 796, 1; Olck b. Pauly-Wissowa III 2, 1637—1651; Lenz, Botanik S. 455, 460; Erman, Ägypt. u. äg. Leben II 673, 674 v. 4 ff.; s. auch Ev. Matth. II 11; Joh. XIX 39; Lenz, Botanik S. 213, 699 ff.; Wiedemann, Herod. II. Buch S. 186 f.; Realenz. f. prot. Theolog. u. Kirche XIII[3] S. 611; Euseb. praep. ev. I 9 p. 28 c (I 34, 11 D.).

[2] Onirocr. IV 5 p. 205, 25 Hercher.

[3] Ebenda V 4, p. 255.

[4] Für seine apotropaeische Wirkung Dämonen gegenüber vgl. Theophrast Char. XVI 10 mit den Anm. der Ausg. der Leipziger phil. Gesellschaft 1898; Heliodor Aeth. IV 5 p. 100, 25. 29 Bekker; Menandri Protectoris frg. 20, FHG IV p. 227 Müller.

Wenn unsere Papyri anscheinend dagegen verstoßen, indem sie Weihrauchopfer auch an Hermes, den chthonischen Gott, richten, so ist zu bedenken, daß Hermes ja einmal auch *χρησμοὶ ἡμερινοί* sendet, und dann, daß sich das Weihrauchopfer von dem lichten Gott Helios leicht auf jeden andern wahrsagenden Gott übertragen konnte, wenn man weniger das Lichte im Gegensatz zum Chthonischen, als den Charakter des Orakelspendens mit dem Weihrauch in Verbindung brachte.

Allein es fragt sich, ob wir dem Zauber soviel Konsequenz zutrauen dürfen, daß er sich streng an die Zuteilung bestimmter *ἐπιθύματα* nur an bestimmte Götter gehalten habe. Ich glaube diese Frage verneinen zu sollen; Weihrauch ist, wohl weil er am einfachsten zu beschaffen war, zum Allerweltsrauchwerk geworden, jedenfalls in unseren Papyrusdokumenten [1].

Ganz ähnlich steht es mit der Myrrhe. Auch hier entspricht die theoretische Zuteilung an Selene [2] der Praxis der Papyri nicht. Der Zauber verwendet sie in Anrufungen des Hermes [3], im *ὀνειραιτητόν* des Besa [4], und, weil die Myrrhe an und für sich als *libidinis incitamentum* gilt [5], auch in den *ἀγωγαί* [6], die Zaubergöttin Hekate nimmt selbst für sich *σμύρνη* und *λίβανος* in Anspruch [7].

Die *casia* schließlich erhält Hermes in jener schon zweimal herangezogenen Stelle des pap. Lugd. II [8]. Belege für ihr Vorkommen im Zauberopfer außerhalb der Papyri finden sich bei Olck in Pauly-Wissowas Realenz. III 2, 1648 f. und bei Wünsch, Zur Ciris, Rh. Mus. LVII (1902) S. 471 [9]. In den

---

[1] Vgl. pap. Lugd. I. IX, 30; II 203, 27; 204, 5; 171, 2. 18 al.; Lond. 46, 293 K.; 121, 637 K. 703 W., 929 K. 996 W.; Par. 1834, 1909, 2169, 2873; Berol. I 10; Hippolyt, Refut. IV 28 p. 92, 6 ff. Duncker-Schneidewin.

[2] Pap. Lugd. II 171, 2 ff., vgl. 205, 11.

[3] Pap. Lond. 46, 198. 210. 213. 217. 308 K. [4] Lond. 122, 70.

[5] Petron sat. frg. VII Buech.

[6] Pap. Par. 1496 ff.; Kuhnert, Feuerzauber, Rh. Mus. IL (1894) 41 ff.; Dieterich, Abraxas 73, 6.

[7] Hekateoffenbarung bei Euseb. praep. ev. V 12 p. 200 c (I 232, 24 Dind.). Über die sehr ausgedehnte Verwendung der *ξαίρα* vgl. Wesselys Indices, Denkschr. Akad. Wien 1888 S. 174; 1893 S. 86. [8] 171, 3.

[9] Vgl. Fahz a. a. O. 124, 9.

Papyri findet sie sich im Verhältnis zum Weihrauch und besonders zur Myrrhe nur spärlich; sie kommt aber zweimal vor in Verbindung mit den beiden andern *odores*, die auch hier Apuleius neben sie stellt, *tus* und *myrra*[1].

Kap. 32 S. 38, 22 f. Helm:

ut si elleborum vel cicutam vel sucum papaveris emissem, ... quorum moderatus usus salutaris, sed commixtio vel quantitas noxia est....

Es darf erwähnt werden, daß vielleicht auch diese Stoffe in die Magie Eingang gefunden haben, wenigstens ist es wahrscheinlich für den ἐλλέβορος, der pap. Lugd. I XIII 19 genannt wird und auch in dem ebenda XIII 14 erwähnten unverständlichen *οσελλεβει* zu stecken scheint[2].

Für die von Apuleius angeführten Eigenschaften jener Pflanzen seien als Belege beigebracht für die Heilkraft des *elleborus*: Calliae inc. frg. 28, I 698 Kock; Diphil. frg. 31, II 549 K.; Menand. frg. 69, III 23 K.; Nicander, Alexiph. 483; Ther. 941; Hor. epist. II 2, 137; Plin. n. h. XXV 47—61; Diosc. de mat. med. IV 142 f. p. 627 ff. Kühn; Galen *π. ἁπλ. φαρμ.* VI, tom. XI p. 874 K.; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. I 181, 12; II 1275; O. Lenz, Botanik 281 ff.; Rohde, Psyche[2] 73, 3.

Für die Heilwirkung der *cicuta*: Plin. n. h. XXV 153 ff.; Diosc. de mat. med. IV 79; Galen *π. ἁπλ. φαρμ.* tom. XII p. 55 Kühn; O. Lenz, Botanik 573 f.

Für die tödliche Wirkung: Plin. n. h. XXV 151 ff.; Nicand. Alexiph. 186 ff.; Aristoph. Ran. 1051 und die Erklärer zu 1507; Varro Hecatombe frg. 6 p. 173, 99 in Büchelers Petron; Diog. Laert. II 101; Suidas s. v. *τὰ τρία τῶν εἰς θάνατον.* Für Heilwirkung des *papaver*: Nicand. Ther. 851; Diosc. de mat. med. IV 65 ff. p. 554 ff. Kühn; Galen *π. ἁπλ. φαρμ.* VII, tom. XII p. 72 ff. Kühn; Plin. XX 209; [Plin.] med. 21, 13 Rose, vgl. Rose S. 152 XVIIII; Lenz, Botanik 612 f.

Papaver als Gift: Heraclides de rep. Ceor. FHG II 215;

[1] Pap. Lugd. II 171, 18; pap. Par. 1308.

[2] So Dieterich im Fleckeis. JJ. Suppl. XVI 816 nach Bücheler.

Nicand. Alexiph. 433 ff.; Andromachi senioris Theriaca v. 5—8 (Poet. buc. et didact. Didot, III. Teil S. 94); Plin. n. h. XX 198 ff.

Kap. 33 S. 39, 4 Helm:

leporem marinum (dixerunt).

Der *lepus marinus* figuriert unter den giftigen Fischen[1], aber soweit von ihm die Rede ist als Bestandteil eines *venenum in potu aut cibo datum*[2], ist *venenum* nicht „Liebesmittel", sondern „Gift". Mit Liebe und Geschlechtsleben hängt er nicht zusammen, man müßte gerade hierher rechnen, daß sein Anblick Schwangeren gefährlich ist. Die Ankläger können also entweder mit dem Begriff des *venenum* gespielt haben, oder aber sie haben mit der Erwähnung dieses Fisches nur wahrscheinlicher machen wollen, daß man in Apuleius' Hause eine Hexenküche vermuten dürfe, in der allerlei Tränklein gebraut würden.

Kap. 33 S. 39, 15 ff. Helm:

cum me ... confinxerunt duas res marinas impudicis nominibus quaesisse, quas Tannonius ille cum utriusque sexus genitalia intellegi vellet sed eloqui ... nequiret eqs.

Diese *res marinae impudicis nominibus*, auf die Tannonius mit Umschreibungen für *utriusque sexus genitalia* hinweist, nennt Apuleius später selbst *veretilla* und *virginal*[3]. Fische dieses Namens sind nicht nachzuweisen, man suchte die *veretilla* mit dem *porcus marinus*[4] gleichzusetzen, indem man in einer latein. Glosse[5] für das überlieferte *portum orinum* ein *porcum marinum* setzte[6]. Das ist zu künstlich, denn der erhaltene Wortlaut zeigt deutlich genug, was die Glosse erklären will: daß sie an einen Teil des menschlichen Körpers denkt und gerade nicht an den Fisch. Aber selbst ange-

[1] z. B. Ameipsias frg. 18 K.; Hegesandri Delph. frg. 39 FHG IV p. 420 Müller; Nikander, Alexiph. 465 mit Schol.; weitere Stellen in der Nikanderausgabe v. Schneider 1792, S. 227; Plin. n. h. IX 155; XXXII 54 mit den Parallelstellen bei Mayhoff; Plut. de soll. an. 983 F (VI p. 77 Bernard.); Philostrat, Vita Apoll. Tyan. VI 32 (I 246, 2 ff. Kayser).

[2] Plin. n. h. XXXII 8.

[3] S. 40, 7 ff. Helm.

[4] Plin. n. h. XXXII 56.

[5] Corp. Gl. lat. V 252, 29.

[6] Vgl. Hildebrand zu unserer Stelle.

nommen, jene Konjektur hätte Recht, so fehlte uns immer noch jegliche Gleichung für das *virginal.*

Wir müssen die Frage anders zu lösen suchen[1]. Die inkriminierten Namen waren gar nicht lateinische, das erhellt daraus, daß Tannonius nicht weiß, wie er sich lateinisch ausdrücken soll. Apuleius muß sich erst die Mühe nehmen, die richtigen lateinischen Namen zu nennen. Aus diesen seinen Angaben geht nur hervor, daß die *res marinae* Namen tragen, die zugleich Bezeichnungen für die menschlichen Geschlechtsteile waren. Die Namen, die Apuleius selbst nennt, können wir, wie wir eben gesehen haben, nur mit Anwendung von gewaltsamen Änderungen in den römischen Fischnamen wiederfinden wollen. Wir haben um so mehr Recht, vielmehr im griechischen Wortschatze zu suchen, als wir aus unserer Rede selbst erfahren, eine wie große Rolle die griechischen Ausdrücke auch in der lateinischen Naturkunde gespielt haben[2].

Eine solche Gleichung besteht bei dem *nomen impudicum* der *κτείς*[3]. Wir kennen das Wort als Ausdruck für *τὸ σύμπαν τῶν αἰδοίων γυναικῶν*[4], aber das sog. Etym. magn. geht weiter, es belehrt uns[5]: *κτείς· τὸ μόριον ἤγουν τὸ αἰδοῖον . . . παρὰ τὸ ἐκτείνεσθαι ἐν ταῖς συνουσίαις . . . ἐπὶ δὲ τοῦ θαλασσίου, παρὰ τὸ ἐκτείνεσθαι καὶ ἐξαπλοῦσθαι.* Dieses *θαλάσσιον* ist die Kammuschel, die auch *κτείς* heißt, etwa bei Aristot. hist. an. IV 4, 2, 4; IX 37, 7[6]; Nikander, Alexiph. 395. Besonders die Komödie hat Veranlassung gefunden, die *κτένες* häufig unter den Delikatessen des Meeres zu nennen; Athenaeus III 86 cd, 87 cd, 90 f gibt eine Blütenlese davon[7].

Die gleiche Doppelung der Bedeutung zeigt das lateinische

---

[1] Auf diesen Weg der Erklärung hat mich Wünsch aufmerksam gemacht. [2] Kap. 38 S. 43 H.

[3] Über die Etymologie von *κτείς* zuletzt H. Hübschmann, Orientalische Studien für Th. Nöldeke, Gießen 1906, II 1077 ff.

[4] Pollux II 174; vgl. Anth. Pal. V 132 (Philodem) v. 2; Euseb. praep. ev. II 3 p. 67 b (I 84, 4 Dind.); Suidas s. v. *κτείς.*

[5] P. 242, 18. S. auch Theodoret, Affect. cur. 3 p. 784 Schulze.

[6] Weitere Stellen bietet der Index Bonitzianus.

[7] Vgl. Kock I 172 frg. 100; I 683 frg. 23, 24 und den Index in Meineckes Com. gr. frg. V 2 p. 553.

pecten, das Apuleius[1] als *marinum* ausdrücklich nennt, wobei er aber nicht ohne Absicht die obszöne Bedeutung ignoriert, die zum Beispiel bei Plinius[2] und Juvenal[3] hervortritt. Plinius bezeugt uns dann auch *pecten* als Muschelart[4], auch ein fliegender Fisch hieß so[5].

Der *veretilla* des Apuleius ergibt sich entsprechend *βάλανος*, das als „männlicher Geschlechtsteil" im Griechischen mehrfach[6], im Lateinischen nur bei Marcellus[7] belegt ist.

Eine Muschelart nennt mit diesem Namen wieder Athenaeus III 87f, 91a, schon Aristoteles kennt sie[8], er hat an einer Stelle *κτένες* und *βάλανοι* in diesem Sinne nebeneinander[9]. Diese Bedeutung ist auch im Lateinischen häufiger[10]; man hat hier die griechische Bezeichnung einfach übernommen, nicht übersetzt, wie im vorigen Fall. Daß die Gleichungen auf Muscheln führen, spricht nicht gegen unsere Deutung; denn Apuleius nennt zwar diesen Punkt der Anklage allgemein *piscarium argumentum*[11], redet auch im Eingang von Kapitel 33 von *piscium genera*[12], nennt aber das *veretillum* und *virginal* nie *pisces*, sondern *res marinae*[13].

Nun sind *phallus* und *cunnus* im Zauber wohl vorhanden, aber nur als apotropäisch wirkend[14], und außerdem ist uns nichts davon bekannt, daß die *βάλανος* genannte Muschel das Bild des *phallus* ersetzt habe, während die Kammuschel tatsächlich sich in Amuletten als Vertreterin des *cunnus* findet[15].

[1] S. 40, 12 Helm.
[2] N. h. XXIX 26. [3] Sat. VI 370 mit Komm. von Friedländer.
[4] N. h. IX 101, 160; XI 139; XXXII 150. [5] N. h. XI 267.
[6] Arist. hist. an. I 13; Et. mag. 763, 55 s. v. *τράμην*.
[7] Marc. Emp. 36, 67. [8] Hist. an. IV 8 Ende.
[9] Ebenda V 15 (8).
[10] Plaut. Rud. 297; Plin. n. h. XXXII 145; Columella VIII 16, 7; Macrob. sat. III 13, 12. [11] XLII S. 48, 20 Helm. [12] S. 39, 1 H.
[13] S. 39, 15 Helm.
[14] Vgl. E. Bethe, Die dor. Knabenliebe, Rh. Mus. LXII (1907) S. 465 Anm. 62; Daremberg-Saglio, Dict. des ant. II 988; W. A. Müller, Nackth. u. Entblößung, Diss. Lpz. 1906, S. 9, 19, 129, 173; Sittl, Gebärden der Griechen u. Römer S. 121f. (phallus), 123 (cunnus): dort die Zitate aus Jahns Abhandlung; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 186f.; W. Foy, Ber. üb. Mikronesien u. Polynes., Arch. f. Relw. X (1907) S. 551.
[15] O. Jahn a. a. O. Tafel IV 8; V 6; vgl. Diphil. frg. 59, II 560 K.

Für den Fall des Apuleius käme diese apotropäische Wirkung nicht in Betracht, sondern diese *res marinae* müßten verwendet sein im Liebeszauber, und zwar speziell im Zauber durch Analogie des Namens oder der Gestalt, indem man durch magische Manipulationen an dem erreichbaren Gegenstand auf einen durch Namen oder Gestalt ähnlichen zu wirken sucht, der zunächst noch unerreichbar ist.

Ich kann einen Beleg für diese Verwendung der *κτείς* und der *βάλανος* nicht beibringen, es muß bei der Vermutung bleiben, die aber vielleicht doch nicht aller Wahrscheinlichkeit entbehrt. War der Zusammenhang der von uns angenommene, so war zum mindesten die Anklage nicht schlecht erfunden; es ist aber natürlich durchaus möglich, daß Apuleius wirklich die *κτείς* und die *βάλανος* sich verschafft hat; dann war es um so schwerer nachzuweisen, daß sie nicht dem Liebeszauber gedient hätten, wenn ein Ankläger der Sache diese Wendung einmal gegeben hatte. Auch Apuleius kann diese Beschuldigung nicht anders widerlegen, als daß er sie für plumpe Erfindung erklärt; er hat aber doch selbst das Gefühl, daß dieses Argument schwerlich zwingend sei, darum fügt er später[1] das hinzu, daß es doch ungereimt sei, aus gleichen Namen auf gleiche Kraft zu schließen. Daß dies auch ein recht schwacher Gegengrund ist, werden wir sehen.

Der Vollständigkeit halber sei angefügt, daß sich eine Doppelbedeutung im Sinne der Anklage noch feststellen läßt für den Fisch *καλλιώνυμος*, dessen Name euphemistisch auch für das *αἰδοῖον ἀνδρός τε καὶ γυναικός* stand[2]. Nach einer andern Version[3] wäre die Übertragung noch verwickelter; der Fisch hätte *ἅλὸς οὐρά* oder *ἁλοσούριον* geheißen, da aber *οὐρά* gleich *αἰδοῖον* gewesen, so habe man ihn *καλλιώνυμος* genannt[4].

---

[1] S. 40, 4 H.

[2] Hesych s. v.; Photius s. v.; vgl. Athen. III 105 c.

[3] Etym. magn. 59, 52 ff.

[4] Stephanus im Thes. s. v. *ὄρχις* will einen Fisch dieses Namens aus Plinius kennen; diese varia lectio besteht aber überhaupt nicht bei Plin. n. h. XXXII 14, wo vom *orbis* die Rede ist.

Kap. 34 S. 40, 4 f. Helm:

an quicquam stultius quam ex nominum propinquitate vim similem rerum coniectam?

Diese Verteidigung des Apuleius ist nicht besonders glücklich. Der Schluß vom Namen auf die Kraft ist im Zauber gern gemacht worden und liegt ja auch nahe, wenn der Name einen Teil des Wesens ausmacht. Ein paar willkürlich herausgegriffene Beispiele mögen es zeigen:

Der ἐχενεΐς-Fisch [1] hat ursprünglich seinen Namen daher, daß er sich an Schiffen festhält. Man begnügt sich nun nicht damit, den Namen mißzuverstehen und einen Fisch daraus zu machen, der die Schiffe festhält, sondern man legt das Hauptgewicht auf das ἔχειν: so kommt er zu seiner Stellung innerhalb der *veneficia amatoria*, zu seiner Kraft Prozesse hinauszuziehen, Blut zu stillen und die Frucht bis zur rechten Zeit im Mutterleibe zurückzuhalten [2]. Ähnlich dient die *catanance* zum φίλτρον, wohl weniger wegen der Ähnlichkeit ihrer Gestalt mit der Kralle des *milvo*, als wegen ihres Anklanges an die magische ἀνάγκη des Liebeszaubers [3].

Der *linozostis masculus* bewirkt die Geburt von Knaben [4], ebenso wie die Pflanze ὄρχις [5], die *linozostis femina* dagegen die von Mädchen, wenn sie von Frauen als *potus* genommen wird.

Die *herba scorpio* erhält erst ihren Namen von der Ähnlichkeit ihres Samens mit einem Skorpionenschwanz, dann aber wirkt die Analogie zwischen Namen und Wirkung und sie hilft *adversus animal nominis sui* [6].

Die *reseda* wird zum Heilkraut in der Volksmedizin, weil man aus ihrem Namen das *resedare morbos* heraushört [7].

Gegen Krebsgeschwulst an den weiblichen Geschlechts-

---

[1] Oppian de pisc. 212 ff.: Plin. n. h. XXXII 1. 2; Parallelstellen bei Mayhoff.

[2] Plin. n. h. IX 79. 80. Über ähnliche Gedankengänge beim „Adlerstein" hat jüngst F. Kaumanns gehandelt: Hess. Blätter f. Volksk. V 144 ff.

[3] Plin. n. h. XXVII 57. [4] Ebenda XXV 38 ff.

[5] Ebend. XXVII 65. [6] Ebend. XXII 39.

[7] Ebend. XXVII 131; vgl. die Parallelstellen bei Mayhoff.

teilen hilft ein zerstoßener weiblicher Krebs[1]; der *marmor ophites*, der wegen seiner Buntheit so heißt, wird zum Heilmittel gegen Schlangenbiß[2].

Ein Homervers, der vom Wegnehmen des Nebels von den Augen spricht, wird zur *ἐπῳδή* gegen schlechtes Sehen[3], dem Amethyst wird die Kraft zugeschrieben, vor Trunkenheit zu bewahren[4]; wer die *παιδέρως βοτάνη* bei sich trägt, ist in Liebessachen unwiderstehlich[5]; den ungetreuen Daphnis peinigt man mit inneren Schmerzen, indem man Blätter der *δάφνη* verbrennt[6].

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, namentlich aus dem Gebiete der Volksheilkunde; wir werden selbst noch weiter unten ähnlichen Gedankengängen begegnen[7].

Neben dieser Art von Zauberglauben, die aus dem Namen des Dings seine Kraft herausinterpretiert, geht nun allerdings eine andere, auf die Apuleius' Einwand vollkommen paßt: man gibt den zum Zauber verwandten Stoffen, namentlich aber Pflanzen, hochtrabend und mystisch klingende Decknamen, bei denen dann freilich ein Schluß vom Namen auf die Kraft nicht mehr zum Ziele führen kann[8]. An derartiges hat aber unser Redner sicher nicht gedacht, wie aus den Beispielen hervorgeht, die er für seine These wählt[9].

---

[1] Plin. n. h. XXXII 134; Cyranis *δ' στοιχ. K*, p. 113/14 Mély.

[2] Ebend. XXXVI 55f. [3] Lucian, Charon 7.

[4] Rieß bei Pauly-Wissowa I 1828; Stellen im Thes. ling. lat. I 1887, dazu als griech. Beispiel Heliod. Aeth. V p. 135, 6 Bekker.

[5] Pap. Par. 1828.

[6] Servius zu Verg. ecl. VIII 82f.; für das Urbild, Theokrit, stimmt die Gleichung bei Servius freilich nicht, weil dort der Liebhaber Delphis heißt.

[7] Kap. 35, S. 41, 3f. Helm. — Für den Schluß vom Namen auf die Kraft vgl. noch: Audollent, Def. tab. Index VI E p. 491; Dieterich, Mutter Erde S. 99ff.; G. Kropatscheck, De amulet. apud ant. usu, Diss. Gryph. 1907, p. 44, 1; Preuß, Arch. f. Relw. IX (1906) 117.

[8] Vgl. Pauly, Realenz. IV 1382, 1400f.; die „Propheten"-Namen der Pflanzen bei Dioscurides de mat. med. I 9, 25, 120, 134; II 144, 165; III 26, 28; IV 4, 14, 33 usw. Kühn (= Dioscurides ed. Wellmann vol. II 1906 p. 37, 171, 179, 194); A. Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI p. 781, 784, 786. — Ist ein solcher Deckname vielleicht auch der *ἀγρὸς Φαλάσσης* pap. Par. 3204, der, dem Wortsinn nach verstanden, in seine Umgebung schlecht hereinpaßt?

[9] Kap. 34, 35.

Kap. 34 S. 40, 10 Helm:

memento ... tam ridiculum argumentum fore desiderata ad res venerias marina obscena quam si dicas marinum pectinem comendo capillo quaesitum vel aucupandis volantibus piscem accipitrem aut venandis apris piscem apriculum.

Viel auffälliger als die Witze, die hier Apuleius macht, muß es uns heute vorkommen, daß er in diesen seinen Beispielen *res marinae* nennt, die uns im Liebeszauber bezeugt sind oder deren Verwendung doch wahrscheinlich ist, so den *pecten*[1]. Den *accipiter* kennen wir weniger, als Name eines Fisches scheint das Wort nur hier vorzukommen[2]; das parallele griechische ἱέραξ als Fischname ist mehrfach belegt[3].

Mit dem *acipenser* scheint der Etymologie nach der *accipiter*-Fisch nicht identisch zu sein[4].

Kap. 34 S. 40, 14 Helm:

(*desiderata*) *eliciendis mortuis marina calvaria*[5].

Diese Worte lassen vermuten, daß dem Apuleius die Verwendung von *humana calvaria* zur Totenbeschwörung geläufig war. Uns sind die Totenschädel und Gebeine hauptsächlich aus dem Defixionszauber bekannt, so aus der berühmten Schilderung des Tacitus über Germanicus' Ende: *reperiebantur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina ac devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo obliti aliaque maleficia, quis creditur animas numinibus infernis sacrari*[6]. So sind auch die Rachepuppen aus Puteoli[7], die auf die Namen Agathopus, Aphrodeisia, Gemellos, Pistos, Prepusa, Philoteira, Hierax, Tyka getauft sind, auf einer Unterlage von verbrannten Gebeinen gefunden[8].

---

[1] Oben S. 136f..

[2] Thes. ling. lat. I 224, 10.

[3] z. B. Athen. VIII 356a; Hesych s. v. ἱέραξ.

[4] Walde, Lat. et. Wb. S. 4, 6.

[5] *Marina calvaria* sind eine Art Muscheln oder Fische, s. das Fragm. Enn. p. 220 V² v. 43 aus Apul. apol. 39.

[6] Tac. ann. II 70.

[7] D. Vaglieri, Notizie degli scavi 1897 S. 529—534.

[8] Es ist dabei an die Hilfe der *νεκυοδαίμονες* gedacht. — Nicht näher

Ähnlich werden die Totengeister herangezogen beim Defixionszauber in Liebessachen. Ein Beispiel des Pariser Papyrus (v. 1877 ff.) sei hier mitgeteilt: *λαβὼν κηροῦ οὐγκίας δ, ἀγνοῦ καρποῦ οὐγκίας η̄, μάννης δραχμὰς δ, ταῦτα λειώσας χωρὶς ἕκαστον μίσγε τῇ πίσσῃ καὶ τῷ κηρῷ*[1] *καὶ πλάσον κύνα δακτύλων ὀκτὼ χάσκοντα· ἐνθήσεις δὲ εἰς τὸ στόμα τοῦ κυνὸς ἀπὸ ἀνθρώπου κεφαλῆς βιαίου ὀστέον καὶ ἐπίγραψον εἰς τὰς πλευρὰς τοῦ κυνὸς* (folgen magische Zeichen) *καὶ θήσεις ἐπὶ τρίποδα τὸν κύνα· ἐχέτω δὲ ὁ κύων τὸν πόδα ἐπηρμένον τὸν δεξιόν* (der Hund wird dann auf ein mit magischen Zeichen beschriebenes Blättchen gestellt, das auf den Dreifuß zu liegen kommt, dann wird der *λόγος* gesprochen). V. 1901: *εἰπόντος σου τὸν λόγον ὁ κύων συρίζει καὶ ἐὰν συρίσειεν, οὐκ ἔρχεται*[2]. *ἐπίλεγε οὖν πάλιν τὸν λόγον, κἂν ὑλακτήσῃ, ἄγει. εἶτα ἀνοίξας τὴν θύραν εὑρήσεις παρὰ ταῖς θύραις ἣν θέλεις.* Der *λόγος* lautet (v. 1911): *Βαυκύων ἐξορκίζω σε, Κέρβερε, κατὰ τῶν ἀπαγξαμένων καὶ τῶν νεκρῶν καὶ βιαίως τεθνηκότων· ἄξόν μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα ἐμοὶ τῷ δεῖνι τῆς δεῖνα. ἐξορκίζω σε Κέρβερε κατὰ τῆς ἱερᾶς κεφαλῆς τῶν καταχθονίων θεῶν. ἄγε μοι ... ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ.*

Hier sind wenigstens ausdrücklich die *calvaria* genannt; auch die Totengeister werden „hervorgelockt", und da Apuleius uns nicht sagt, ob er dieses *elicere* als Beschwören zu Defixionszwecken oder Beschwören zum Zwecke der Nekyomantie meint, so kann diese Papyrusstelle doch als vollgültiger Beleg angesehen werden.

Wir können aber auch noch die *calvaria* in der Weissagung durch Totengeister nachweisen. Wir wollen hier absehen von den Gemmen, die Menschen darstellen, die ein am Boden liegendes Menschenhaupt betrachten; Zweck und Sinn der Darstellung ist noch nicht genügend geklärt, jedenfalls zwingt uns nichts anzunehmen, daß jene Gestalten eine Offenbarung von dem Totenkopf erwarteten[3]. Dagegen hat uns

angegeben ist der Zweck der *ossa ex capite* bei Plin. n. h. XXVIII 7 nach „Democrit".

[1] *κληρῳ* nach Wessely; ich kann auf der Photographie keine Spur von einem *λ* sehen, es steht ganz klar *κηρω* da.

[2] sc. *ἧς ἐπιτυχεῖν βούλει.*

[3] G. Treu, De ossium hum. larvarumque apud ant. imag., Diss. Berl. 1874, p. 14 b; Furtwängler, Ant. Gemmen Tafel XXII 12. 15; XXX 45. 48.

Hippolyt in seiner Refutatio eine solche Nekyomantie mit Totenschädel beschrieben, wie sie ein Schwindelmagier in Scene setzt[1]:

Κρανίον δὲ λαλεῖν ἐπὶ γῆς θέντες ἐπιτελοῦσι τούτῳ τῷ τρόπῳ· αὐτὸ μὲν πεποίηται ἐπιπλόου βοείου, πεπλασμένον [δὲ] κηρῷ τυρρηνικῷ καὶ γύψῳ ἀναπεποιημένῃ περιτεθέντος τοῦ ὑμένος ἔμφασιν κρανίου ἐνδείκνυται, ὃ πᾶσι λαλεῖν δοκεῖ ἐνεργοῦντος τοῦ ὀργάνου, ... γεράνου .... φάρυγγα σκευάσας, προσθεὶς τῷ κρανίῳ λελησμένως ὁ συμπαίκτης ἃ θέλει φθέγγεται· ὅ ἐπὰν ἀφανὲς γενέσθαι θέλῃ, ἀνθράκων πλῆθος κύκλῳ περιθεὶς ὡς θυμιῶν ἐμφαίνεται, ὧν τῆς θέρμης ὁ κηρὸς ἀντιλαμβανόμενος λύεται, καὶ οὕτως ἀφανὲς τὸ κρανίον γεγονέναι νομίζεται.

Ein weiteres Beispiel dieser Art, das allerdings wesentlich jünger ist[2], bietet ein Mailänder astrologischer Codex[3]. *Ποίησις κεφαλῆς ἀπὸ τελέσματος τοῦ Ἡλιοδώρου. Ἔπαρον ἀνθρώπου κρανίον παλαιὸν καὶ πλῦνον αὐτὸ εἰς ὕδωρ καθαρὸν νύκτας γ' καὶ τύλιξον αὐτὸ εἰς πάννον καθαρὸν καὶ ἄπελθε εἰς τρίοδον καὶ γράψον ταῦτα τὰ ὀνόματα ἐν τῷ μετώπῳ αὐτοῦ· μπουάκ, σαριάκ, Λουτζιφέρ. καὶ ἔπαρον πλευρὸν φουρκισμένου καὶ ποίησον ἕνα πόλον καὶ βάλε μέσον δέρμα γαλῆς μελαίνης καὶ βάλε τὴν κεφαλὴν ἐπάνω εἰς αὐτὸ καὶ λέγε τούτους τοὺς λόγους· „Ἐξορκίζω ἐσὰς τὰ ὀνόματα ἅτινα ἐστὶ γεγραμμένα ἐν τῷ μετώπῳ τοῦ κρανίου εἰς τὸ νά με δείξητε καὶ νὰ κάμνητε ἐπάνω εἰς τὴν ἐρώτησιν ὁποίαν βουληθῶ ἐρωτῆσαι διὰ νά με εἴπητε τὴν ἀλήθειαν." Καὶ ἄφες τὴν κεφαλὴν καὶ φεῦγ' ἐς τόπον καλὸν, καὶ ὅταν ἄρξωνται οἱ ἀλέκτορες κράζειν, ἄπελθε καὶ λαβὲ αὐτὸ καὶ ἔχε αὐτὸ λαθραίως παρὰ πολλῶν. ὅταν δὲ βούλει ἐρωτῆσαι αὐτό, νήστευσον ἡμέρας γ' μήτε ἄρτον μήτε ὕδωρ γευθεὶς καὶ ἐρώτα αὐτὸ τῇ νυκτὶ καὶ ὁμολογεῖ εἰς τὸ χρῄζεις.*

Aus der schwarzen Farbe des Opfertiers[4] und der Formel *νά κάμνητε ἐπάνω* geht hervor, daß wir es mit einem chthonischen Ritus zu tun haben, wenn uns die Verwendung des

[1] IV 41 p. 106, 19 ff. Duncker-Schneidewin.

[2] Die sprachlichen Formen entsprechen, wie die Herausgeber bemerken, schon neugriechischen; vgl. auch den *Λουτζηφέρ*.

[3] Codd. astrol. III, App. p. 53.

[4] Fahz a. a. O. 113.

Schädels zum Beweis nicht genügen sollte. Die Totengeister nehmen nach der Beschwörung von dem Schädel Besitz: darum zieht sich der Magier zurück bis zum Hahnenschrei, bei dem ja die Geister die Macht verlieren. Nachts sind sie aber immer wieder gegenwärtig, so daß der Zauberer beliebig oft zur Nachtzeit nach gehöriger Vorbereitung sich Rat bei ihnen holen kann[1].

Kap. 35 S. 40, 24 Helm:

quaesisse conchulam striatam testam habentem.

Zunächst ist zum Text zu bemerken, daß wir mit Helm keinen Grund sehen, obige vier Worte durch irgend eine Änderung in zwei zweigliedrige Gruppen zu zerlegen, nur weil nachher zweigliedrige Ausdrücke folgen. Die von Helm im Apparat angeführten Stellen tun genügend dar, daß so strenger Parallelismus der Glieder einer Aufzählung von Apuleius nicht zu fordern ist. Daß der Ausdruck *conchulam striatam testam habentem* etwas geschraubt klingt, ist sicher, es könnte aber recht wohl sein, daß Apuleius spöttisch die Wichtigtuerei der Anklage malt: „eine Muschel hat er gesucht, auch noch eine, die eine gestreifte Schale hat!" Gestreifte Muschelschalen sind natürlich nichts Seltenes gewesen am Strand der Provinz Afrika[2] und in der Form, wie Apuleius es hier vorbringt, hat sicher niemand die Verwendung der Muschelschalen im Zauber vorgeschrieben; aber nur das Beiwort spielt die *conchula* ins Lächerliche hinüber, denn die *conchae* an und für sich sind dem Zauber gar nicht fremd, *pretio impenso* wird sie sich allerdings niemand verschafft haben. Es sind die ὄστρακα ἀπὸ θαλάσσης[3], die als magischer

[1] Über sonstige Verwendung von Totengebein vgl. Dieterich, ABC-Denkmäler, Rh. Mus. LVI (1901) S. 91; Fahz a. a. O. 149; Rieß, Aberglaube bei Pauly-Wissowa I 92; Gaster, Sword of Moses p. 189, 130; Hermann, Nord. Mythol. S. 530; Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überl. II 2 S. 238 ff.; Wuttke-Meyer[3] unter „Totenknochen, Totenkopf".

[2] Gestreifte Muscheln z. B. Plaut. Rud. 298; Plin. n. h. IX 102; XXXII 147.

[3] Daß die ὄστρακα Muschelschalen sind, nicht etwa Scherben oder *calculi teretes*, zeigt z. B. Oppian hal. I 283, 320; II 170, 177.

Beschreibstoff nicht selten sind [1], man schreibt Amulettzeichen, Anrufungen, besonders Defixionsformeln auf sie [2], auch in der Astrologie kommen sie vor: mit Fischblut schreibt man auf sie den Namen des Ἀνασὰμ Τετήχ, des 3. Dekans der Zwillinge [3]. Man könnte sie sogar rein theoretisch in den Liebeszauber hineinkonstruieren, wenn man die Beziehungen der Venus zur Muschel bedenkt [4], die eng genug waren, um eine Muschelart *Veneriae* zu nennen [5], und zu denen man den Grund suchte darin, *quod huius generis animal toto corpore simul aperto in coitu misceatur* [6]. Aber es fehlt völlig an Belegen, daß Muscheln als ἐρωτικώταται eine magische Beziehung etwa zur Erregung des ἔρως gehabt hätten.

Kap. 35 S. 40, 25 Helm:

calculum teretem.

Die *calculi marini* haben wohl in der Medizin eine Stelle [7], aber im Zauber fehlen sie; oder vielmehr sie werden nicht ausdrücklich genannt. An der einen Stelle der Papyri, wo eine ψῆφος ohne weitere Bestimmung gefordert wird [8], mit deren Festhalten und Loslassen die Bindung und ἀπόλυσις der magischen Gottheit verknüpft ist [9], hindert uns eben das Fehlen jeder näheren Definition ein bestimmtes Urteil abzugeben.

Kap. 35 S. 40, 25 Helm:

cancrorum furcas.

---

[1] Pap. Lond. 121, 300 K. 309 W., 374 K. 382 W.; pap. R 12 bei Wessely, Denkschr. 1893; Lond. 121, 467 K. 475 W.

[2] Pap. Par. 2218; U. Wilcken, Arch. f. Pap.-Forsch. II 1902/3 S. 172 f.; Audollent, Def. tab. 234, 6 f., 32 f. mit Anm. Ähnliches ist verschwunden ebenda 235, 6 und 236 nach 3.

[3] Codd. astr. VI App. 75, 4 ff.; vgl. ebenda 76, 6.

[4] O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 1349 f.; S. Reinach, Repertoire de la stat. I 321, 1343. [5] Plin. IX 103.

[6] Juba frg. 68 (FHG III 480 Müller).

[7] Plin. n. h. XXVIII 124: *probatissimum vero quod in ungue haeret nec defluit innocentius decoctum, praecipue cum calculis marinis* (cf. Diosc. II 75; XXV p. 197 Kühn); ebenda 128 *marini lapilli.*

[8] Pap. Par. 937. [9] Ebenda 1048, 1057.

Krebse haben wohl manche zauberischen Kräfte[1], aber speziell die *furcae*[2] finden sich dabei nicht. In den Papyri dagegen erfahren wir zunächst, daß der καρκίνος das σύμβολον[3] der Selene ist[4], er ist ihr aber andrerseits auch ein ἐχθρὸν θυμίασμα: wer der Göttin καρκίνοιο χήλας opfert, zieht sich dadurch ihren ganzen Haß zu[5]. — Damit ergibt sich uns auch hier, daß Apuleius in der Wahl seiner Beispiele nicht ganz vorsichtig war und Dinge als dem Zauber völlig fremd nennt, die es doch nicht waren.

Daß der Krebs einmal — aus astrologischen Vorstellungen heraus — σύμβολον der Selene ist, das andre Mal ein ἐχθρὸν θυμίασμα, läßt sich vielleicht so vereinigen, daß, wer das σύμβολον in der Gewalt hat, den Gott zwingen kann, da der Gott aber sich nicht gern zwingen läßt, so wird es ihm zum ἐχθρόν und er wird jeden strafen, der es anwendet, ohne sich durch genügende φυλακτήρια gesichert zu haben.

Kap. 35 S. 40, 25 Helm:

echinorum caliculos.

Gemeint sind, da von *maris eiectamenta* die Rede ist, nur die Seeigel[6], bei denen die Saugnäpfe *caliculi* heißen[7].

Auch die *echini* fehlen in den Zauberbüchern nicht völlig, aber die betreffenden Stellen sind unsicher; die eine im pap. Par. 2648 fällt wohl ganz weg, da im Papyrus offenbar σχινος steht[8], bei der andern Erwähnung des ἐχῖνος ἐν θαλάσσῃ[9] wird er zu Helios in Beziehung gesetzt, ohne aber selbst im

[1] Rieß, Abergl. b. Pauly-Wiss. I 74, 20 ff.

[2] Als Ausdruck für die Scheren selten: vgl. Plin. n. h. IX 97; XI 97.

[3] Über das Wort: Dieterich, Mithrasl. 64, 3.

[4] O. Jahn, Ber. der sächs. Gesellsch., Lpz. 1855 S. 99; pap. Lond. 121, 780 K. 847 W.; Roscher, Progr. Gymn. Wurzen 1895, S. 34, 38.

[5] Pap. Par. 2583 = 2649; vgl. 2458, 2687.

[6] Plaut. Rud. 297; Plin. n. h. IX 100; Lenz, Zoologie d. alten Griechen u. Römer S. 640 f.; Boas, Lehrbuch d. Zoologie[2] S. 146 ff.; R. Delbrück bei Pauly-Wissowa V 2, 1921 Echinus 7.

[7] Plin. n. h. IX 100; vgl. ebenda 93, 174.

[8] Vgl. Wessely im Programm Hernals 1889 zu dieser Stelle.

[9] Pap. Mimaut 208.

Zauber Anwendung zu finden[1]. In den Cyranides (p. 17, 8 Mély *Les lapid. grecs*) erscheint der Echinus nur als Mittel gegen Epilepsie.

Kap. 35 S. 41, 1 Helm:

lolliginum ligulas.

Vielleicht eine wegen des Anklingens von *lolliginum ligulas* gesuchte Zusammenstellung; es wären wohl abgebrochene Saugarme des Calmars darunter zu verstehen. Auch hier bietet uns das erhaltene Material keinen Anhalt für eine wirkliche Verwendung dieser *lolligines* oder ihrer Saugarme im Zauber[2].

Kap. 35 S. 41, 1. 2 Helm:

assulas, festucas, resticulas.

Die Ausdrücke sind zu allgemein, um ihnen im Zauber nachzugehen; *assulae* sind Splitter von Stein oder Holz[3], hier ist wohl an Stein zu denken, da das Holz durch die *festucae* repräsentiert zu werden scheint[4]. Die *resticulae* sind Stückchen Seil[5]. *Σπάρτα* sind im Zauber als Träger von Amuletten recht häufig, aber ihre Herkunft aus dem Meere ist nicht belegbar[6]. Dagegen ist für die *resticula* als *maris electamentum*

---

[1] Vgl. aber die Stellen bei Roscher, Selene u. Verw. 64, 252, die beweisen, daß alle derartigen *res marinae* mit der Mondgöttin zusammenhängen, die ihrerseits wieder mit dem Liebeszauber zu tun hat (codd. astrol. III App. p. 41).

[2] Aristot. hist. an. V 6; Plin. n. h. IX 158; Lenz, Zoologie S. 612ff.; A. E. Brehm, Tierleben X (niedere Tiere) S. 280, 284f. — Bei den attischen Komikern spielt die *τευθίς* eine große Rolle, aber nur als Leckerbissen.

[3] *Πελέκημα* geben die Glossen (C. Gl. Lat. II 521, 34).

[4] *Κάρφος, κάλαμος* die Glossen C. Gl. Lat. II 71, 45; wo in den Papyri *κάλαμοι* und *πόη* erwähnt sind, haben sie mit dem Meere nichts zu tun; *πόη* ist wohl überhaupt nur ein anderer Ausdruck für *βοτάναι*, wie das lat. *gramen* (Ov. amores I 8, 7), nicht speziell unser „Gras". — Krügers *festuculas* ist vielleicht doch in den Text aufzunehmen, weil es die drei begrifflich eng verbundenen Worte auch formell gleichstellt, und die Silbe *-ul-* leicht ausfallen konnte.

[5] Vgl. die Indices bei Wessely s. v. *σπαρτῷ σπαρι(ον)*.

[6] Wo einmal eine genauere Vorschrift betreffs der Herkunft des

wichtig die Stelle des pap. Lond. 121, 657 W. ff.: *Ποίησον ἐλλύχνι[α ζ' ἀπ]ὸ πλοίου νεναυαγηκότος*[1]. Diese *ἐλλύχνια* müssen *in maris ore repertae* sein, vom Wrack herübergespült, sie entsprechen also den *resticulae* ganz genau; sie dienen innerhalb der *πρᾶξις* (eines Liebeszwanges) dazu, durch ihr Zucken beim Brennen das Näherkommen der Geliebten anzuzeigen[2].

Man könnte demnach versucht sein, auch die *assulae* und *festucae* als Stücke *ἀπὸ πλοίου νεναυαγηκότος* zu fassen, sie lassen sich aber nicht nachweisen[3].

Kap. 35 S. 41, 2 Helm:

[*et*] *ostrea Pergami vermiculata.*

Die Stelle muß verderbt sein, da *Pergami* als Bezeichnung einer Unterart von Muscheln mit Pergamon zusammenhängen müßte, das nicht am Meere liegt; auch wäre es merkwürdig, wenn eine Muschelart, die durch das ganze Mittelmeer verbreitet ist — Apuleius denkt sie natürlich an der nordafrikanischen Küste —, gerade nach Pergamon heißen sollte. Es bliebe noch die Benennung nach einem Mann namens Pergamus, aber die *ostrea Pergami* kommen nirgends sonst in der Literatur vor. Die Verderbnis muß in dem Eigennamen liegen, denn *ostrea vermiculata* passen in den Zusammenhang gut. *Pergami* als Dittographie aus *vermiculata* einfach zu streichen, ist zu gewaltsam; Trillers *in tergo* bringt ein Zuviel herein, eine Spezialisierung, die überflüssig ist; *peregrina* widerstreitet dem Sinn der ganzen Stelle, die doch gerade eine Reihe der landläufigsten Dinge aufführen will, nichts was „weit her" ist. Am ansprechendsten erscheint mir noch Helms Vermutung *ne ostrea pergam vermiculata*, besonders weil das *et*, das wir heute in *φ* lesen, in der sonst asyndetisch ge-

---

Fadens gegeben wird, ist nicht das Meer genannt. Vgl. pap. Lond. 121, 209 W.

[1] *-γοτος* pap.

[2] Vgl. Ovid. epist. her. XVIII (XVIIII) Hero v. 151 f.

[3] Die Stelle Apul. Met. III 17, wo von Pamphile gesagt wird, *instruit feralem officinam, omne genus aromatis et ignorabiliter lamminis litteratis et infelicium naviu m durantibus damnis defletorum sepultorum etiam cadaverum expositis multis admodum membris* verliert ihre Beweiskraft für unsere Frage, wenn man mit Helm (S. 65, 6) *[n]avium* schreibt und nach *durantibus* Komma setzt. Aber diese Änderung ist wohl unnötig.

bauten Reihe ziemlich ungerechtfertigt, und die Textänderung *pergam* aus *pergami* minimal ist[1].

Das Beiwort *vermiculatum* hilft uns auch nicht weiter[2], man muß das Ganze in der Schwebe lassen.

Kap. 35 S. 41, 2. 3 Helm:

muscum et algam.

Die Glossen umschreiben beides mit *βρύον, φῦκος*[3], die mehrfach nebeneinander als *ἀποβλήματα θαλάσσης* genannt werden[4], aber in dem uns erhaltenen magischen Material nicht vorkommen[5]. Zur Anführung der *alga*, die niemand *pretio impenso* zu bekommen suchen wird, hat den Apuleius vielleicht außer dem frostigen Scherz, den er sich nachher mit dem Namen leistet[6], auch das römische Sprichwort *vilior alga* veranlaßt[7].

Kap. 35 S. 41, 8 Helm:

de mari spuria et fascina.

Die beiden Ausdrücke[8] finden sich, soweit wir sehen können, als Namen für Seetiere in der Literatur sonst nicht,

---

[1] Fraglich bleibt dann noch, ob eine Abfolge *nc . . . pergam, denique* bei Apuleius möglich ist. Soweit ich sehen kann, sind bei Apuleius überall da, wo eine längere Aufzählung mit *denique* geschlossen wird, alle einzelnen Glieder gleich gebaut; vgl. Apol. XVIII p. 22, 19 ff. H.: *si Publicola . . si Atilius Regulus . . . si denique omnes illae veteris prosapiae consulares.* Ähnl. XXII p. 26, 10; LXXIX p. 88, 10 ff.; LXXXI p. 89, 24 f.; XCV p. 105, 2; de Deo Socr. V; Met. III 1 p. 52; III 12 p. 61; IV 19 p. 89; IV 27 p. 95; V 5 p. 107; VIII 7 p. 182; IX 17 p. 215; X 15 p. 247 Helm.

[2] Die Glossen geben *σκωληκόβρωτον* (C. Gl. Lat. II 434, 36); vgl. Acta Apost. XII 23. S. auch Lucilius ed. Marx zu v. 85.

[3] C. Gl. Lat. II 131, 56; 473, 45; 496, 20.

[4] Schol. Oppian hal. I 123; Theophr. hist. plant. IV 6, 2, 6; Aristot. hist. an. VIII 20, 14; VI 13, 6.

[5] Nur in chemischen Rezepten wird *φῦκος* gebraucht, so im pap. Lugd. *Z* 12, 40; 13, 5. Vgl. Wessely, Denkschr. 1888 S. 204. Man kann aber daran erinnern, daß die Koralle, Trägerin vieler magischen Eigenschaften, den Alten als versteinerter Seetang galt (Lith. Orph. 510 ff. Abel; epit. lith. orph. p. 164, 24 Mély). [6] S. 41, 10 Helm.

[7] Otto, Sprichwörter d. Römer 58, S. 13; Thes. ling. lat. I 1543, 23 ff.

[8] *Spurium* als *αἰδοῖον γυναικός*: Plut. aet. rom. 103 p. 288 f. (II 313, 22 Bern.); Isidor Orig. IX 5. 24; Walde, Lat. etym. Wb. S. 591. Rieß bei

daß es aber die richtigen Namen für die oben *veretilla* und *virginal* genannten Tiere sind, könnte man daraus schließen, daß wir bei Apuleius an unserer Stelle lesen: *dicitis*, „ihr sagt". Es fragt sich allerdings, ob man dieses *dicere* so sehr pressen darf, daß der Sinn herauskommt, die Ankläger hätten eben diese Namen selbst für die *res marinae* gebraucht. Wir werden nicht mehr entscheiden können, ob man sie *veretilla* und *virginal* nannte oder *spurium* und *fascinum*, oder wie sonst.

Kap. 35 S. 41, 10 Helm:

qui minus possit ex eodem litore calculus ad vesicam, testa ad testamentum, cancer ad ulcera, alga ad quercerum?

Apuleius gibt nun Beispiele für den Unsinn einer Anwendung der *nominum similitudo*. Er greift ein paar der von ihm selbst eben angeführten *res marinae* heraus. Die erste Gleichung entsteht durch den Doppelsinn von *calculus*, das jeden gewöhnlichen Stein bezeichnen kann, speziell aber auch die *calculi vesicae*, die Harnsteine[1]. Die Volksmedizin hat diese Folgerung, daß Kieselsteine gegen Harnsteine gut seien, nicht gezogen, wohl aus dem einfachen Grunde, weil es nicht leicht ist, eine Art ausfindig zu machen, wie man Kieselsteine gegen ein inneres Leiden als Medikament verwenden soll[2].

Ganz widersinnig ist die zweite Gleichung: *testa ad testamentum*, wenn nicht etwa diese Etymologie gewählt wurde,

---

Pauly-Wissowa I 2 S. 1985, 40 erwähnt die Sitte des Tragens der κτείς als *cunnus* ohne Angaben von Belegen. *Fascinum* als männl. Geschlechtsteil: Petron sat. 92 S. 63, 16; 138 S. 105, 11 Bücheler; Carm. Priap. 28, 3 S. 142 Bücheler; 79, 1 S. 157 B.; Augustin. c. d. V 19; Tertull. apol. 25 (I 221 Oehler), adv. nat. II 11 (I 378 Oehler); Arnob. adv. nat. IV 7; Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer 195, 11; Fr. Schwally, Orient. Studien f. Th. Nöldeke, Gießen 1906, I 419; Walde, Lat. etym. Wb. S. 209.

[1] Plin. n. h. XI 208; XX 23, 109, 234, 240, 248; XXI 173; XXII 54; XXIII 153; XXVIII 212; XXXII 102; [Plin.] medicina 61, 15 ff. Rose. Die Parallelstellen aus griechischen Medizinern bei Jan-Mayhoff; vgl. Eulenburg, Realenz. der gesamten Medizin III[2] (1885) S. 51; Meyers Konversations-Lexikon VIII (1904) S. 826.

[2] Vgl. aber Ps. Dioscurides 36 (Mély, Lapid. grecs 1898 p. 183, 16): λίθος ἅλως λεῖος πινόμενος μετ' οἴνου λευκοῦ καὶ λεπτοῦ τοὺς ἐν κύστει λίθους θρύπτει ἱκανῶς. Ähnl. 183, 13 ff.

um durch ihre Lächerlichkeit eine näherliegende, für Apuleius und seinen Liebeszauber viel gefährlichere im Gedächtnis der Hörer und Leser nicht aufkommen zu lassen, nämlich die Beziehung zu *testis, testiculus*[1].

Völlig vergriffen hat sich Apuleius im nächsten Beispiel, wenn er die Heilkraft des *cancer* gegen *ulcera* ins Gebiet der Fabel verweist. Die Provinzler von Nordafrika werden um 150 im Durchschnitt geistig nicht viel höher gestanden haben, als 100 Jahre früher Plinius[2] und 1700 Jahre später der süddeutsche Bauer[3] oder der moderne Kulturmensch, der sich für schweres Geld „Das siebenmal versiegelte Buch der größten Geheimnisse" kommen läßt[4]. Für alle ist aber die Wirkung des Krebses gegen Krebs etwas unbedingt Wirkliches, und wenn selbst Apuleius persönlich über solche medizinischen Ansichten hinaus gewesen sein sollte, so war gerade dieses Beispiel recht wenig geeignet, die Methode seiner Ankläger lächerlich zu machen.

Das letzte Beispiel dagegen, *alga ad quercerum*, können wir in der Volksheilkunde nicht nachweisen. Der Grund wird der sein, daß die zugrunde liegende Ideenverbindung zu verwickelt ist: die Namensähnlichkeit geht nämlich nur indirekt durch eine im Begriff des *quercerum* liegende Eigenschaft, das definiert wird als *febris acris ac vehemens, quae cum magno frigore solet venire*[5]. Dieser Begriff des *frigidum* muß in Gedanken erst durch den aequipotenten des *algidum* ersetzt werden, ehe man die Etymologie zu *alga*[6] vornehmen kann.

---

[1] Vgl. Walde, Lat. etym. Wb. S. 625.

[2] N. h. XXXII 134: *Carbunculos et carcinomata in muliebri parte praesentissimo remedio sanari tradunt cancro femina cum salis flore contuso post plenam lunam et ex aqua inlito.* Vgl. Diosc. II 11 (XXV p. 173 Kühn).

[3] Wuttke-Meyer[3] § 477 S. 322.

[4] Einen lebenden Krebs, dem die Scheren festgebunden sind, auf das Geschwür zu binden, bis er warm (oder tot) ist, verordnen: „6. und 7. Buch Mosis oder der magisch-sympathetische Hausschatz", Philadelphia ohne Jahr S. 60, 99, und „das siebenmal versiegelte Buch", herausg. von der Verlagsbuchhandlung Ph. Hülsemann in Lpz., ohne Jahr S. 45.

[5] C. Gl. Lat. IV 158, 10; vgl. Festus 343 Ponor; Walde, Lat. etym. Wb. S. 508f.; Hildebrand zu unserer Stelle.

[6] Walde, Lat. etym. Wb. S. 18.

Daraus, daß Apuleius nur diese *nominum similitudines* anführt, wird man nicht schließen dürfen, daß er einen besonderen Grund gehabt hätte, die andern oben genannten Begriffe mit solchen etymologischen Verknüpfungen zu verschonen; das verfehlte *cancer ad ulcera* beweist schon, daß des Rhetors Unkenntnis in diesen Dingen ziemlich weitgehend war.

Kap. 38 S. 44, 5 Helm:

magica nomina Aegyptio vel Babylonico ritu.

Ägypten und Babylonien gelten als Zentren der Zauberkunst[1], darum behält man in Zaubersprüchen gern für die eigentlich kräftigen Worte das Idiom dieser Länder bei, oder gibt wenigstens den Hokuspokus von Worten für ägyptisch oder babylonisch aus. Denn das Fremde verfehlt nie den Eindruck auf die Gemüter der Zaubergläubigen, *ὀνόματα βαρβαρικὰ καὶ ἄσημα* sind angesehener als einheimische; unverständliche klingen besser als Worte, die jeder versteht[2].

In Ägypten hat sich Pythagoras seine geheime Weisheit geholt (Apul. Flor. II 15; Lukian, Bion prasis 3; R. Reitzenstein, Hell. Wundererz. 43), und wenn Christus Taten vollbringt, die Juden und Heiden nicht begreifen können, so hat er eben Zaubermacht aus Ägypten mitgebracht, wohin ja seine Anhänger ihn geflohen sein ließen[3]. Bei Lukian finden wir einen *Λίβυς ἀνὴρ σοφός*, der sich auf sympathetische Kuren versteht[4], ein ägyptischer Magier Pankrates kommt ebendort

[1] L. Blau, Altjüd. Zauberwesen 38, 42, 44; W. Budge, Egypt. magic, London 1899 p. 4, 11. Ps. Cyprian in der Confessio 4 lernt seine geheimen Kenntnisse auch in Ägypten und Babylonien. S. Lith. orph., Articles complémentaires bei Mély, Lapid. grecs 1898 p. 171, 28f.: *τοῦτον* (sc. *λίθον λιπαραῖον*) *δέ φασι καὶ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Βαβυλῶνι μάγους περὶ πολλοῦ τίθεσθαι.*

[2] Vgl. [Quint.] decl. X 2 p. 190, 25; 15 p. 201, 15 Lehnert; Lucian serm. mer. 4, 5; Philops. 9; Heliod. Aeth. IV 14 p. 175, 30 Bekker; Euseb. praep. ev. V 10 p. 198c (I 230, 25ff. Dind.), V 9 p. 196d (I 228, 24 D.). Im demotischen Papyrus (Griffith-Thompson) sind Beschwörungen oft griechisch geschrieben; Latein und Hebräisch spielt im modernen Zauber eine Rolle. Vgl. Davidsson, Ztschr. d. Ver. f. Volksk. XIII 1903, S. 162; U. Kehr, Quaest. mag. spec. 14, 3—5; Maury, Magie S. 65.

[3] Arnob. adv. nat. I 43; die gleiche Auffassung soll auch der Talmud vertreten.

[4] Luc. Philops. 7.

vor [1], *βίβλοι Αἰγυπτιακοί* heißen die Zauberbücher [2], und während das Gespenst im Hause zu Korinth andern die Hälse umgedreht hat, weicht es dem Arignotos, als dieser *αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ* auf es losgeht [3]. Auch unsere Papyri ägyptisieren sehr stark, sie sind ja auch nicht im Mutterland entstanden, sondern auf ägyptischem Boden. Nicht nur, daß die ägyptische Götterwelt vielfach für die griechische eingetreten ist, nein, auch die Rezepte erhalten eine größere Würde und Autorität, wenn gleich dazu gesagt wird: so macht man's in Ägypten [4], wenn ihr ursprünglicher Empfänger ein ägyptischer König war [5]; es genügt nicht, daß eine Reihe von *ὀνόματα ἱερά* sich dadurch als ägyptisch dokumentiert, daß der Name des Osiris sich mehrmals darin wiederholt und daß Horus, Anubis darin vorkommen: damit sie recht ehrwürdig und kräftig werde, muß sie von Hermes Trismegistos selbst im Tempel von Heliopolis angeschrieben worden sein, und das *ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν* [6].

Weniger als Ägypten tritt in den Papyri Babylon hervor, dessen Chaldaei [7] mehr Bedeutung für die Astrologie hatten [8]. Freilich stammt ein Teil des Geheimwissens des Pythagoras auch von ihnen [9], und Lukians Menipp vertraut sich einem Chaldäer zur Reise in die Unterwelt an [10], der dann auch richtig seine *βαρβαρικὰ ὀνόματα καὶ ἄσημα καὶ πολυσύλλαβα babylonico ritu* herbetet. Ein Babylonier ist es auch, der bei Lukian mit „alten Büchern" und „sieben heiligen Namen" das giftige Gewürm von einem Grundstück verjagt [11].

---

[1] Ebend. 34 ff. Er ist nach Wünsch identisch mit dem pap. Par. 2447 genannten Pachrates, die Zeit ist die gleiche (Hadrian), und der *προφήτης Ἡλιουπόλεως* stimmt zu dem *Ἱερογραμματεύς*, der Ägypter ist, also einen äg. Namen besaß, und von Memphis nach Theben fährt. (Reitzenstein Hellen. Wundererz. S. 5, 2 setzt beide offenbar auch gleich, ohne Belege zu geben.)

[2] Philops. 31.

[3] Ebenda, vgl. 57 und Wünsch, Sethian. Verfluchungst. 80; Euseb. praep. ev. V 10 p. 198 c d (I 230, 25 ff. D.).

[4] Pap. Par. 2967.

[5] Pap. Par. 154 ff. Nephotes an Psammetich, den *ἄριστον σοφιστήν*.

[6] Pap. Par. 885 ff.; ich teile die Stelle weiter unten mit.

[7] Maury, Magie p. 23 ff.; 36, 2.

[8] Codd. astrol. indices unter Chaldaei. Apul. Met. II 12, 13.

[9] Apul. Flor. II 15; Reitzenstein, Hell. Wundererz. S. 44.

[10] Luc. Menipp. 9.

[11] Philops. 12; R. Reitzenstein a. a. O. S. 3 f. Man darf auch an den

Das Hebräische, das als drittes Element im Zauber auftritt[1], nennt Apuleius nicht, weil Zauberworte *Hebraeorum ritu* anders klingen würden.

Kap. 38 S. 44, 6 Helm:

σελάχεια μαλάκεια μαλακόστρακα eqs.

Die Namenreihe ist recht geschickt gewählt, wenn man bedenkt, daß sie den Eindruck der *ὀνόματα μαγικά* machen soll. Man vergleiche etwa die *ἅγια ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει ὁ Τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν*[2]*: αρβακωριφ· μηνιαμ· ωβαωβ· αβνιωβ· μηριμ· βαϊαξ· χενωρ· φηνιμ· ωρα· ωρησιου· ουσιρι· πνιαμουσιρι· φρηουσιρι· ωριουσιρι· ναειωρουσιρι· μηνιμουσιρι· μνηκουσαρι· φληκουσιρι· πηληλουσιρι· ωνιωραβκουσιρι· ανιωβουσιρι· αμηαουσιρι· ανωρουσιρι· αμηνηφηουσιρι· αμηνιουσιρι· ξωνιωρ· ηουσιρι,* wo besonders im zweiten Teil die endlosen Zusammensetzungen mit dem Osirisnamen gut stimmen zu den Endungen der von Apuleius angeführten Wörter *-α, -ωτα, -οδα, -εια;* das Nebeneinander von *μαλάκεια μαλακόστρακα* findet sein Gegenbild in *μηνιαμ μηριμ, ωβαωβ αβνιωβ.* Eine den *σελάχεια μαλάκεια* ähnliche Gruppe steht im pap. Lugd. I I 4 *μερλιχια, βαρεια.* Für längere Reihen von ähnlichem Klang vergleiche man pap. Par. 234: *αμουν, αναναυ, λαιμουναυ, ριπτου, μανταυι, ιμαυτου, λαντου, λαπτουμι, ανχωμαχ, αραπτουμι.* Oder pap. Lugd. I IV 9: *ϑαρϑαρ, ϑαμαρα, ϑαϑα, μομμομ, ϑαταβωϑα, απρανου, βαμαληα, χρ.ϑνα, βουσουληϑ, ρομβρου, ϑαραηλ, αλβανα, βρωχρηξ, αβραναζουχηλ.* Pap. Lond. 121, 681 K. 747 W. ff.: *ἐνμιγαδων: ὀρϑω: βαυβω: νοηρ: κοδηρε: δοσηρε: συρε: συρσε: σανκιστη: δωδεκακιστη: ακρουροβορε: κοδηρε: ῥινωτου: κουμεναντα: ῥουβιϑα: νουμιλα: περφερο . . . αρουωρης: αρονης*[3].

„assyrischen Fremdling" denken, dem Simaitha die wirksamsten *φάρμακα* verdankt: Theocr. id. II 162.

[1] Man braucht nur an Gottes- und Engelnamen zu erinnern. Luk. Alex. 13; Reitzenstein a. a. O. S. 135/6.

[2] Pap. Par. 885—895. Über Assonanzen in Zauberformeln: vgl. M. C. Sutphen, Magic in Theocritus and Vergil, Studies in honour of Gildersleeve, Baltimore 1902, S. 318 f.

[3] Vgl. pap. Lugd. I. III 6 ff.: V 15 ff.; V 25 ff.; IX 5 ff.; A. Dieterich,

Man kann sich natürlich Reihen solcher Zauberworte denken, die als *αἰγυπτιστί* und *βαβυλωνιστί* gingen und sich noch enger an Apuleius' Fischklassen im Klang anschlossen.

Kap. 40 S. 46, 8 ff. Helm:

quid enim ... si ... remedia ex piscibus quaero?

Über Verwendung von Fischen zur Herstellung von Heilmitteln ist zu vergleichen: Plin. n. h. XXXII 13 ff., dazu die Parallelstellen in der Mayhoffschen Ausgabe; dann Marcelli medicina ex piscibus (Poet. buc. et didact. graece et latine, Parisiis Didot 1862; Oppiani et Nicandri quae supersunt, Marcelli Sidetae frg. ed. F. S. Lehrs, p. 169—171). Einzelnes steht in den *medicinis ex Gargilio excerptis* (in der Ausgabe der pseudoplinianischen Medicina von Rose) S. 209, 12.

Kap. 40 S. 46, 16 ff. Helm:

veteres quidem medici etiam carmina remedia vulnerum norant, ut Homerus docet, qui facit Ulixi de vulnere sanguinem profluentem sisti cantamine.

Homer, der hier als Zeuge aufgeführt wird, berichtet nur die Tatsache, daß das Blut durch Besprechen gestillt werde[1]. Wir können heute auf Grund des von verschiedenen Völkern und Zeiten stammenden Materials auch noch sagen, wie eine solche Besprechungsformel ungefähr ausgesehen hat. Bei Heim in den Incantamenta ist ihrer eine ganze Reihe zusammengestellt[2], von denen eine größere Anzahl die Form

Fleckeis. JJ. Suppl. XVI S. 768/9; Kopp, Pal. crit. III lib. II cap. V p. 406 ff.; Kenyon, Index of magical words (Greek Papyri I p. 255 ff.); Wessely's Ephesia grammata, Progr. Franz-Josephs-Gymn. Wien. 1886; Wünsch, Def. tab. p. 51; ders., Zaubergerät aus Pergamon S. 12, 13, 16, 30, 31, 37.

[1] Vgl. Heliod. Aeth. IX 21 p. 265, 23 ff. Bekker: *ἐπαοιδῇ (αἷμα) ἐπέσχε.*

[2] Heim, Incant., Fleckeis. JJ. Suppl. XIX S. 466 ff. no. 8, 87, 90, 91, 97, 110, 111, 122, 165, 177, 186, 188, 220, 229, 231; S. 555 aus cod. Engelberg. 45 fol. 157; S. 556 aus einem cod. Sangall.; ders., de rebus magicis Marcelli medici (Schedae phil. H. Usener a sod. sem. oblatae 1891) p. 123 f.; vgl. Welcker, Epoden u. das Besprechen, Kl. Schriften III 64 f.; ders., Wundheilkunst d. Heroen, ebenda S. 27 ff.; R. Reitzenstein, zwei hellen. Hymnen, Arch. f. Relw. VIII S. 167 ff., bes. S. 168; E. Rohde, Psyche II[2] 77, 1; Maury, Magie et astrolog. p. 50, 2.

der *historiola*, wie es Heim nennt, aufweist. Ich wähle als Beispiel einen schon christlichen Blutsegen, der im Catalogus codd. astrol. veröffentlicht ist (VI App. p. 88, 2 ff.)[1]. *Πρὸς τὸ στῆσαι αἷμα εἰπὲ οὕτως· ἐκ τῆς ἀβροχίας τοῦ ἁγίου Ἠλία ἔτη τρία οὐρανὸς οὐκ ἔβρεξεν· ἔτη τρία καὶ μῆνας ἓξ ὁ οὐρανὸς ἀπὸ χαλκοῦ καὶ ἡ γῆ ἐσιδηρώθη*[2]. *ἀλλὰ ἀπόστειλον τὸν ἄγγελόν σου τὸν Ῥαφαὴλ καὶ δῆσον καὶ βούλωσον τὰς φλέβας τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Es war also ein Analogiezauber. Gott oder der Heros hatte schon einmal seine Macht im Aufhalten eines Flusses oder im Stillen einer Blutung gezeigt: indem man diese Begebenheit wiedererzählt, sie gewissermaßen der Gottheit wieder ins Gedächtnis zurückruft, erzwingt man von ihr eine gleiche Machtäußerung[3]. Wir haben dieses späte Beispiel herausgegriffen, weil das ältere Material bei Heim leicht zu finden ist, und unsere Zauberpapyri merkwürdigerweise kein Beispiel eines Wundsegens bieten. Das ist entweder reiner Zufall, oder aber die Zauberpapyri rechnen die Blutbesprechung gar nicht zum „höheren" Zauber, den sie übermitteln wollen[4].

Daß die Form des Götterzwangs durch die Anwendung der Historiola eine allgemeine primitive Denkform ist, zeigen auch die ältesten Beispiele deutschen Blutsegens, so der zweite Merseburger Zauberspruch[5] und die Straßburger Blutsegen[6]. Noch bis heute setzt sich ja die Blutbesprechung in derselben Weise fort, wie die ausgiebigen Zusammenstellungen O. Ebermanns zeigen[7].

[1] Vgl. ebenda p. 88, 15 ff.

[2] Aus Lucas IV 25; III. Kön. 17, 1 und 18, 1 wissen nur von „mehr als 3 Jahren".

[3] So betrachtet ist obige Formel vielleicht kein ganz gutes Beispiel; die strenge Analogie: „Wie du den Himmel auf Bitten des Elias verschlossen hast, so verschließe die Ader", ist in der sprachlichen Form nicht mehr ganz klar.

[4] Aus dem Griffith-Thompson pap. habe ich mir als Beispiele col. V verso (1) p. 177 und (9) p. 177 notiert, wo es sich aber beide Male um Menstruationsblutungen handelt.

[5] W. Braune ahd. Lesebuch[5] 1902 S. 83, Literatur S. 183.

[6] Koegel, Pauls Grundriß d. germ. Phil. II 1 S. 164, § 7, 6.

[7] Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung, Palaestra, herausg. v.

Kap. 41 S. 47, 20 Helm:

an hariolis licet iocinera rimari, philosopho contemplari non licebit, qui se sciat omnium animalium haruspicem, omnium deum sacerdotem?

Die *harioli* werden gewöhnlich von den *haruspices* unterschieden als eine Klasse von geringerem Ansehen[2], obwohl die Etymologie auf Identität mit *haruspex* führt[3]. Man wird nicht annehmen dürfen, daß hier Apuleius sich so nebenbei über die staatlich anerkannten[4] *haruspices* abfällig äußern wolle, sondern das Wort *hariolus* ist nur aus stilistischen Gründen gewählt, um nicht *haruspex* wiederholen zu müssen.

Brandl-Schmidt XXIV (1903); Grimm, Germ. Myth.[4] Anh. S. 501, XXXII; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 108f.; Wuttke-Meyer[3] § 230, 384, 518; Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überlieferungen II 2 § 671 S. 288; Hess. Blätter f. Volksk. I 272; II 152; III 242 unter Blutsegen, Blutstillung IV S. 12; Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. VII (1897) S. 56, IV; XIII (1903) S. 163, 166, 230; XVI (1906) S. 172.

[2] Vgl. Plaut. Amphitr. 1132 (Lindsay): *hariolos, haruspices mitte omnes*, wo Amph. nur den Tiresias gerufen hatte, der kein *haruspex* ist. S. a. Miles 693 (Lorenz III[2] p. 147 zu v. 692) wo *praecantatrici, coniectrici* und *haruspicae* sicher nicht gleichbedeutend sind, also auch nicht das dazwischen stehende *hariolae*; Poen. 791; Rud. 326 mit Sonnenscheins Anm. zu diesem Vers (S. 105 der Ausgabe 1891) Cato de agricult. V 4; Merguet, Lex. zu Ciceros philos. Schriften II (1892) p. 136; Vulg. Daniel I 20; II 2, 10, 27, dazu Behrmann in Nowacks Handkom. zum A. T. III 3, 2 p. 7; Mommsen, Röm. Strafrecht 862, 6. — G. Blecher, De extispicio (Relw. Versuche u. Vorarb. II 3) hat kein Beispiel für Gleichsetzung von *hariolus* mit *haruspex*.

[3] Walde, Lat. etym. Wb. 282.

[4] Bouché-Leclercq bei Daremberg-Saglio III 1 p. 17, 2; p. 30 col. 2, 19—21; Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverw. III[2] (1885) 410ff.; Wissowa, Rel. u. Kultus p. 469 ff.

VIERTER ABSCHNITT

Die *homines incantati* oder zwei Fälle von Epilepsie

Kap. 42—53 S. 49, 3—59, 16 Helm.

Die Anklage behauptete, Apuleius habe in Gegenwart von Eingeweihten, umgeben von magischem Apparat über einen *puer* einen Zauberspruch gesprochen, der den Sklaven — denn ein solcher, nicht ein Kind war von den Gegnern gemeint[1] — sofort leblos zu Boden gestreckt habe; später sei er wieder zu sich gekommen und habe von allem, was mit ihm vorgegangen, nichts gewußt[2]. Die Ankläger machten sich anheischig, aus den Sklaven des Angeklagten noch mehr über diesen und ähnliche Fälle herauszubekommen und ließen sie darum mit vorladen[3]. Weiter gaben sie an, daß Apuleius nicht nur an Sklaven, denen gegenüber ihm ja unumschränktes Herrenrecht zustand, sondern auch an einem freien Weibe seine Künste geübt habe unter dem Vorgeben, sie von einer Krankheit heilen zu wollen[4]. Apuleius leugnet beides: im Falle des *puer* liege ein absichtliches Mißverstehen eines Falles von Epilepsie vor[5], und auch jenes freie Weib sei mit der gleichen Krankheit behaftet gewesen; was er mit ihr gesprochen, habe rein medizinische Zwecke verfolgt[6].

---

[1] Das geht aus den fünfzehn *servi* hervor, die Kap. 44 S. 51, 15 ff. genannt werden, und zu denen Thallus gehörte; ferner aus dem Gegensatz zur *mulier libera* Kap. 48 S. 55, 3.

[2] Kap. 42 S. 49, 4 ff.

[3] Kap. 44 S. 51, 15 ff.

[4] Kap. 48 S. 55, 3 ff.

[5] Kap. 43 S. 50, 23 ff.

[6] Kap. 48 S. 55, 10; 51 S. 57, 22 ff.

Fragen wir, auf welcher Seite wohl die meiste Wahrscheinlichkeit für die richtige Erklärung liege, so müssen wir Apuleius zugeben, daß eine magische πρᾶξις, die mit großem Apparat vorgenommen vor *conscii*, die also die Macht des Magiers schon kennen, nichts anders zur Folge hat als ein Niederstürzen und Wiedererwachen des Mediums, einfach sinnlos ist. Daß ferner die Ankläger mit den von ihnen selbst vorgeforderten vierzehn Sklaven nichts anzufangen wußten und auch offenbar es unterlassen hatten, jenes Weib als Zeugin vorladen zu lassen, spricht dafür, daß man in diesem Punkte wohl zu weit gegangen war. Es wäre auch mehr als sonderbar, wenn — die Richtigkeit der Deutung des Falles auf magische Künste vorausgesetzt — Apuleius zufällig zur Zeit der Verhandlung einen fallsüchtigen Sklaven zur Hand gehabt haben sollte, den er an Stelle des *puer incantatus* hätte unterschieben können. Jedenfalls war dem Rhetor wieder einmal nichts nachzuweisen, und so behandelt er denn diesen Punkt der Anklage ganz spielerisch, er spielt, um wenigstens etwas aus der Sache machen zu können, mit dem Ausdruck *puer*, den die Kläger als „Sklave" gemeint hatten, den aber er bald als „Knabe", bald als „Sklave" faßt, wie er ihn gerade brauchen kann.

Den Einwand, daß Apuleius in der Bearbeitung der Rede die Sache zu seinen Gunsten gedreht habe etwa durch Streichung von Zügen, die von der Klageschrift betont worden wären, glaube ich hier nicht anerkennen zu sollen. Denn, wie wir sehen werden, bedient sich der antike Zauberer und der Magier späterer Zeiten der Medien fast ausschließlich zu divinatorischen Zwecken; es lag für die Gegner nahe, diesen Zweck auch für unsern Vorgang anzunehmen, auch wenn sie ihn nur fingiert hätten. Sprachen sie sich aber nach dieser Richtung deutlicher aus, so konnte Apuleius diesen Punkt wohl in der Rede, die er als Buch ins Publikum hinausgehen ließ, einfach verschweigen. Aber man wird nicht annehmen dürfen, daß er ihn seinen Lesern unterschlägt und dann eben diesen Zug selbst einführt, um spöttisch darzutun, daß die Gegner, wenn sie etwas hätten ausrichten wollen, doch gerade das nicht hätten vergessen dürfen.

Kap. 42 S. 49, 3ff. Helm:

confinxere puerum quempiam carmine cantatum remotis arbitris, secreto loco arula et lucerna et paucis consciis testibus, ubi incantatus sit, corruisse postea nescientem sui excitatum.

Ich habe schon erklärt (S. 159), daß eine Zauberhandlung, die keine weitere Wirkung habe als eine Ohnmacht des Bezauberten, überhaupt als solche nicht zu verstehen sei. Dem scheinen die apokryphen Petrusakten gegenüber zu stehen, die ein Niederstürzen eines *puer incantatus* und ein Wiedererwecken zu berichten wissen[1]. *Producit autem praefectus unum de suis alumnis et ad Simonem sic dixit: hunc accipe, morti trade. Petro dixit: tu vero resuscita eum. et ad populum praefectus dixit: vestrum est nunc iudicare, qui ex illis acceptus sit deo, qui mortificat et vivificat. et continuo Simon ad aurem pueri locutus est et sine voce fecit tacere et mori.*

Petrus und Simon streiten sich vor einem römischen Präfekten und einer großen Zuschauermenge herum, wer der Prophet und wer der Schwindler sei; da jeder behauptet, göttliche Kraft zu besitzen, veranstaltet der Präfekt ein Gottesurteil, um der Menge endlich Klarheit zu schaffen; er tut dasselbe, um den vertrauenswürdigeren Gott festzustellen, was bei einem ähnlichen religiösen Dilemma der Prophet Elias getan hat[2]. Von all dem ist unsere Apuleiusstelle das gerade Gegenteil. Kein zufälliger Streit, sondern vorbereitete Zauberhandlung, kein Tribunal eines Prätors, sondern ein wohlverwahrtes Zimmer, nicht in Gegenwart einer großen Volksmenge, sondern im Beisein weniger erlesener Zunftgenossen; und da sollte Apuleius vor einer Schar Wissender nichts Besseres vorzuführen gehabt haben, als daß es seiner Zauberkraft gelingt, einen Menschen niederzustrecken? Man hat noch am Ende des 16. und 17. Jahrhunderts in Amsterdam und Horn plötzliches Niederstürzen von Personen, die dann Verzerrungen erleiden und, wenn sie wieder zu sich kommen, von all dem

[1] Acta Apostol. apocrypha I (Lipsius) p. 72, 27 cap. XXV.
[2] III. Kön. Kap. 18 v. 19—40.

nichts wissen, für Wirkung von Zauberei gehalten[1], geradeso, wie Tertullian *daemones catabolici* im Dienste der Magier kennt[2], aber diese *catabolici* dienen der Divination, und die Amsterdamer Waisenkinder haben ihre Zustände zu jeder Zeit bekommen, nicht bloß auf besondere *incantatio* hin und nicht nur umgeben von magischem Apparat.

Alle Einzelheiten, die Apuleius gibt, werden dagegen verständlich, wenn man annimmt, daß man wirklich einen Divinationszauber hat andeuten wollen, es aber unterließ, die weitere Wirkung des *carmen*, die Weissagung, mit anzuführen, vermutlich, weil der Stadtklatsch darüber nichts sagte.

Beispiele der Papyri mögen dartun, wie man sich einen Zauber zu denken hat, bei dem die wesentlichen Züge der apuleianischen Beschreibung wiederkehren[3].

Μαντεῖον Σεραπικόν . . . παιδὸς ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης[4] *καὶ βάθρου*[5]. Eine lange Incantatio (v. 11—30) leitet die Handlung ein, dann heißt es weiter: *Ἐὰν εἴπῃ* (sc. ὁ *παῖς*) *ὅτι· χρηματίζω. λέγε· εἰσερχέσθω ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ*[6] *. . . εἰσενεχθήτω ὁ θρόνος. ἐὰν οὖν ὑπὸ τεσσάρων ἀνδρῶν βαστάζηται*[7]*, σὺ ἐρώτα τί ἐστεφανωμένοι εἰσὶ καὶ τί προάγει τοῦ θρόνου· ἐὰν λέγῃ· ἐλαίας*[8] *ἐστεφανωμένοι εἰσί, καὶ· θυμιατήριον προάγει, ἀληθε[ύει ὁ] παῖς.* (v. 40) *ἀπόλυσις· χώρει, κύρ[ιε], εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺ[ς ἰ]δίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἀψεῖδα[ς] καὶ διατήρησόν με καὶ τὸν παῖδα τοῦτον ἀπημιάντους ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμασφρηθ. ποίει σελήνης οὔσης ἐν στερεῷ ζῳδίῳ*[9]

---

[1] Horst, Zauberbibl. I 220. 222 f.; zu den Vorgängen im Amsterdamer und Horner Waisenhaus v. Jahre 1566 u. 1670 vgl. Horst V 255.

[2] Tert. de an. 28 Oehler, II p. 602. [3] Zunächst pap. Lond. 46. 1 ff.

[4] Also ist das Rezept auch für Lekanomantie gültig; auf diese werden wir später kommen.

[5] Die Lesung ist unsicher, ob *βάθρου* od. *βόθρου*; vgl. Wilcken, Gött. gel. Anz. 1894, S. 728: doch werden, wie das nächste Beispiel zeigen wird, oft Ziegel als Standort des *λύχνος* aufgestellt, die könnten *βάθρον* heißen und entsprächen dann der *arula*.

[6] Dann folgen Ephesia grammata, die mit *θρονουζατερα* beginnen. Dies *θρονου* darf man nicht in den Satz einbeziehen.

[7] Als Subjekt ist *θρόνος* zu denken.

[8] Kathartisch; vgl. Diels, Sib. Blätter 120.

[9] Vgl. Kenyon zu der Stelle.

μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὑρίοις ἀγαθοῖς ὑπαρχ(ούσης), μὴ πληθούσης· ἐστὶν γὰρ ἄμεινον, καὶ οὕτως ἡ μαντεία εὔτακτος ἀπεργάζεται· ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις ἐγέγραπτο ὅτι πληθούσης[1].

Hier haben wir so ziemlich alles, was auch Apuleius nennt. Den *secretus locus* dürfen wir voraussetzen; kein Zauberer arbeitet an einem belebten Orte, wo er durch alles Mögliche gestört werden könnte. Wir haben die *lucerna*, eine Art *arula* in dem *βάθρον*, die *conscii testes*[2], den *puer incantatus*, der *nesciens sui* ist[3], aber — und darin geht der Papyrus mit Apuleius über die Anklagen seiner Gegner hinaus — der Knabe weissagt.

Die *lucerna* bei einer *divinatio per puerum* haben wir auch im demotischen Papyrus an mehreren Stellen. Der Inhalt der einen[4] ist kurz folgender: eine neue Lampe wird mit einem Docht von Leinen aus einem Tempel versehen und auf einen aufrechtgestellten ganz neuen Ziegel gesetzt, ebenso sitzt

---

[1] Der Magier sucht seinem Rezept dadurch mehr Ansehen zu verschaffen, daß er einen Vergleichkodex herangezogen hat, wie das zu geschehen pflegte, wenn man auf einen zuverlässigen Text Anspruch machte (Strabo XVII 1, 5 p. 790).

[2] Ich möchte anders als Reitzenstein, Poimandres, Beigabe II 280, 3 die δ' ἄνδρες als Gehilfen des Zauberers fassen, die wirklich einen Thron hereinbringen. Darauf führt meines Erachtens der Text ἐὰν . . βαστάζηται, ἐρώτα. Wenn die vier Männer Geister sind, die nur der Knabe wahrnimmt, so hat der Magier gar keinen Anhaltspunkt dafür, wann er fragen soll. Auch wäre ein Geisterthron ein ἴδιος θρόνος des Gottes und er brauchte nicht aufgefordert zu werden: χώρει εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους. Vielmehr: der Zauberer bereitet dem Gotte einen Orakelsitz; wer den berührt, muß natürlich rein sein, daher die Ölzweige.

[3] Dem Knaben sind entweder die Augen verbunden, wie beim Spiegelzauber des Didius Julianus (Spart. Vita 7), oder er ist durch die Incantatio „von sich"; dadurch, daß er ohne mit leiblichen Augen zu sehen das, was um ihn vorgeht, bis in Einzelheiten (Kränze) hinein kennt, bezeugt er seine Sehergabe, und gibt damit die Gewähr für einen regelrechten Verlauf der πρᾶξις. Analog ist Griffith-Thompson pap. col. XVI p. 113 ff. (22): der Knabe hält die geschlossenen Augen auf die Lampe gerichtet; nach der Beschwörung wird er gefragt, nachdem er die Augen geöffnet hat: „Siehst du das Licht?" und nur wenn er antwortet: „Ich sehe das Licht in der Flamme der Lampe" kann die Befragung vor sich gehen.

[4] Griffith-Thompson pap. col. XXV p. 153 (8) ff.; ganz entsprechend ist col. VI p. 51 ff.

der Magier auf zwei neuen Ziegeln, zwischen seinen Füßen der Knabe, dem er die Augen mit der Hand verdeckt. Das muß geschehen in einem finstern, nicht unterkellerten[1] Raum mit einem nach Osten oder Süden sich öffnenden Tor[2]. Der Ort wird sakral gereinigt, dann wird *into the head* eines reinen Knaben der Zauberspruch gesagt, während der Magier ihm mit der Hand die Augen schließt. Dann[3] fragt der Zauberer: „Was siehst du?“ und daraufhin gibt der Knabe auf jede Frage Auskunft[4].

Schließlich sei noch eine griechische *πρᾶξις* von Lychnomantie mitgeteilt (pap. Lond. 121, 540 K. 550 W. ff.): *Σιδηρᾶν*[5] *λυχνίαν θὲς ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ καθαρῷ*[6] *καὶ ἐπιθεὶς λύχνον ἀμίλτωτον*[7] *ἅψον*[8] *ἵτω δὲ τὸ ἐλλύχνιον ἀπὸ λίνου καινοῦ*[9]*, ἅπτε δὲ λιβάνῳ, εἶτα ἐπίθυε λίβανον*[10] *ἐπὶ ξύλων ἀμπελίνων*[11]*. ὁ δὲ παῖς ἔστω ἄφθορος, καθαρός.*

[1] Diese Vorschrift, die sich auch in den griech. Papyri in der Forderung des *οἶκος ἐπίπεδος* findet, hat den Zweck, den Magier in besserer Verbindung mit der zauberkräftigen Erde zu halten; ein Keller brächte einen Zwischenraum zwischen ihn und sie.

[2] Die Himmelsrichtungen sind wohl gewählt als Orte des Aufgangs und höchsten Standes der allsehenden Sonne; Westen und Norden sind als Gegenden der Finsternis und des Totenreichs nicht wünschenswert.

[3] Es ist nicht gesagt, daß der Magier die Hand von den Augen des Knaben nähme.

[4] Vielleicht hat der Schreiber die Antwort, die der Knabe geben muß, an dieser Stelle aus Unachtsamkeit übergangen; er sieht, wie das aus der Parallelstelle col. VI p. 51 hervorgeht, den Schatten des Gottes in der Flamme. Ähnlich eine mittelalterliche Krystallomantie bei J. Weier, De praest. daem., Übers. v. Fuglinus, Frankfurt 1586, S. 314: „diesen Crystall nemme ein keuscher Knab | . . . in die rechte Hand . . . Und so bald der Knab den Engel im Crystall ersicht | so magst du jn fragen was du wilt “.

[5] Eisen verscheucht Gespenster, wie das Erz, ist also *φυλακτήριον τῆς πράξεως*; L. Blau, Altjüd. Zauberwesen 1898 S. 66, 69, 159; Tylor, Anf. d. Kultur I 140.

[6] Diese Vorschriften entsprechen denen des vorherstehenden Rezepts.

[7] Der *λίχνος ἀμίλτωτος* wird öfter gefordert; vgl. Griffith-Thompson pap. col. V p. 45 (4); VI p. 51 (2) und sonst; vgl. die Indices bei Wessely s. v. *ἀμίλτωτος*.

[8] Vgl. Deubner, De incub. S. 26/7.

[9] Vgl. oben das Leinen aus einem Tempel. Wolle, als von einem toten Tier herrührend, ist für diese Zwecke unrein.

[10] *λιβανων* pap.

[11] Deutet auf Verbindung dieser *πρᾶξις* mit den Unterirdischen. Die

λόγος . . . ἐπιδέομαι ὑμῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, φανῆναι τῷ παιδὶ τοῦτο τὸ φῶς καὶ τὸν ἥλιον μαντευσειριμανεησι[1] τὸν Ἄνουβιν[2], τὸν πάντων θεῶν ὑπηρέτην, καὶ ποίησον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι[3] καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς τοὺς εἰς τὴν μαντείαν[4] παραγιγνομένους πάντας· φάνηθί μοι ἐν τῇ μαντ(είᾳ). Ὁ μεγαλόφρων θεὸς τρισμέγιστος Ἑρμῆς φανήτω . . . (559 W.) ἦκέ μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις (-θεκτοις pap. nach Kenyon) ἐπὶ τὴν λυχνομαντείαν ταύτην ἣν ποιῶ καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ[5] . . . (570) δεῦρό μοι, κύριε, ἐπὶ τῷ ἀχράντῳ φωτὶ ὀχούμενος ἀψευδὴς καὶ ἀμήνιτος ἐμοὶ καὶ τῷ ἐπόπτῃ σου παιδί . . . (575) ἐὰν εἴπῃ·[6] ὁρῶ τὸν κύριον, σὺ ἐν τῷ φωτὶ λέγε[7] . . . καὶ οὕτως ἀποκρίνεται.

Die Beispiele zeigen, daß das Ritual, dessen Schilderung Apuleius nach Angaben seiner Gegner entwirft, gut paßt auf die Zauberhandlung der Lychnomantie, zu der man gern *pueri* als ἐπόπται verwandte, daß aber mit diesem Ritual auch ständig die Weissagung verbunden ist[8]. Wir werden dem-

---

Rede ist als aus der Erde sprießend chthonisch; vgl. Rohde, Psyche[2] I 219; ihr Gott Dionysos ist auch Seelenherrscher, Heraclit frg. 15, Diels, Vorsokr.[2] S. 64; E. J. Harrison, Proleg. to the study of greek religion, Chapter II The Anthesteria p. 32—74. Die ξύλα ἀμπέλινα bilden eine chthonische ἐσχάρα, entsprechen also der *arula* (Harrison, Proleg. p. 63); vgl. Wissowa bei Roscher, Lex. II 2023.

[1] Die Lesung dieses Buchstabenkomplexes ist unsicher, Wessely gibt μαν . . ειρηκοτα καὶ, Wilcken, Gött. gel. Anz. 1894 S. 730 hat μανθενσειριμαναησι. Wünsch läßt die Frage offen, ob man ein ἐφέσιον γράμμα oder verdorbenes Griechisch darin sehen soll.

[2] Anubis ist Unterweltsgott, Hund und Schakal sind seine Tiere: Wiedemann, Her. II. Buch, S. 286, 295.

[3] *To by rapt away in a trance*, Kenyon. So heißt es am Schlusse einer Lychnomantie des Griffith-Thompson pap. (p. 197, 20): *make* (*the boy*) *return to his original path*; sie sind also *nescientes sui*.

[4] μαντιαν pap. [5] Reitzenstein, Poimandres 236, 2.

[6] ειπης pap.; es hat aber diese Worte der Knabe zu sprechen, wie der Gegensatz von λέγε zeigt.

[7] Wäre nicht besser umzustellen?: „ὁρῶ τὸν κύριον ἐν τῷ φωτί", σὺ λέγε . . . Denn daß der Gott ἐπὶ τῷ φωτὶ ὀχούμενος kommt, wissen wir, in welchem Licht aber der Magier spricht, ist zweifelhaft. Oder τὸν κύριόν σου ἐν?

[8] Auch pap. Ber. I 282 erscheint βωμός und λύχνος nebeneinander in

nach wieder auf den Schluß verwiesen, der schon oben angedeutet wurde: die Anklage hat die epileptischen Zustände des *puer* für Wirkung magischer Einflüsse gehalten und hat dann ohne weitere Prüfung diese Beeinflussung in ein Gewand gekleidet, von dem sie wußte, daß es denjenigen Zauberhandlungen oft zukomme, in denen man *pueri* verwendete. Es kann dabei dahingestellt bleiben, ob die Ankläger *puer* (*παῖς*) böswillig als „Kind, Knabe" auslegten wider besseres Wissen, oder ob sie es nur vom Hörensagen hatten und den Begriff des *puer* unabsichtlich mißverstanden, oder schließlich, ob der *παῖς* auch wirklich einmal ein Sklave sein konnte.

Was die Verwendung der *arula* und der *lucerna* betrifft, so ist es klar, daß die erstere zur Darbringung des *ἐπίθυμα* dient, durch dessen Duft der Gott herbeigelockt oder auch zum Kommen gezwungen wird; das Licht dagegen wird zum Vermittler der Weissagung [1] und Sitz des zukunftkündenden Gottes aus der naiven Vorstellung heraus, daß, wie es das Dunkel der Nacht erhelle, so auch die düstere Zukunft [2]. Zu gleicher Zeit wehrt die Flamme Störungen durch die Dämonen ab [3].

Kap. 42 S. 49, 9ff. Helm:

Quippe hoc emolumentum canticis[4] *accipimus, praesagium et divinationem*[5].

einem Divinationszauber, aber dort fehlt das Medium. Für sonstige Belege, die an unsere Stelle weniger passen, vgl. die Indices der Papyrusausgaben s. v. *βωμός* und *λύχνος*.

[1] Vgl. Apul. Met. II 11, 12 S. 34 Helm.

[2] Artemidor onirocr. II 9 p. 96, 20ff. Hercher: *λύχνος χαλκοῦς καὶ τὰ ἀμαθὰ βεβαιότερα καὶ τὰ κακὰ ἰσχυρότερα μαντεύεται* (cf. Audollent, Def. tab. 137 mit dessen Anmerkung), *ὁ δὲ ὀστράκινος ἧττον· ἀμφότερα δὲ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχουσι.*

[3] Apul. Met. II 24 p. 45 Helm: Oldenberg, Rel. d. Veda S. 337ff.; Tylor, Anfänge d. Kultur II 195f.; Diels, Sib. Blätter S. 47; Deubner, De incub. p. 26f., 35; Wuttke-Meyer[3] §§ 116, 414, 419, 583, 723, 729; Franz, Frater Rudolfus de officio cherubyn, Theol. Quartalschr. 88 (1906) S. 422, 2: Usener, Rh. Mus. LVIII (1903) S. 47; Sartori, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XVII (1907) S. 361ff., bes. 369, 1; L. Blau, Altjüd. Zauberwesen 1898 S. 12.

[4] Soweit ich sehen kann, der einzige Beleg für den Gebrauch von *canticum* als „Zauberspruch".

[5] Die Herausgeber nehmen einen Bedeutungsunterschied zwischen *praesagium* und *divinatio* an. Das dürfte für Apuleius kaum mehr stimmen;

Auch diese Behauptung des Apuleius wird durch die Reste des antiken Zaubers in vollem Umfange bestätigt. Ein sehr großer Teil der Papyri beschäftigt sich mit der Divination; was nach Abzug der Anweisungen zu Divination und Liebeszauber übrig bleibt, ist nicht mehr viel. Den ersten vollständigen Zauberapparat, den uns die Erde wiedergeschenkt hat, hat Wünsch zweifellos richtig mit der Divination in Verbindung gebracht, und ebenso lehren uns die astrologischen Schriften, daß man auf alle Weise das Verborgene zu ergründen suchte [1].

Die Beispiele, welche die Papyri bieten, kann man nach äußeren Gesichtspunkten einteilen in solche, deren Vornahme an keine bestimmte Zeit gebunden ist, und solche, die nachts vorzunehmen sind (Traumorakel). Von jeder Art hier ein paar Belege.

Pap. Par. 850 ff.: *Σολομῶνος* [2] *κατάπτωσις* [3] *καὶ ἐπὶ παιδῶν καὶ τελείων* [4] *ποιοῦσα. ὕμνημί σοι Θεοὺς τε ἁγίους καὶ Θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν, μηδὲ μὴν ἐπὶ τοῦ εὐχεροῦς* [5] *πράττειν, εἰ μή σε πρᾶγμα ἀναγκαῖον ἐπείξῃ* [6]*, μή πῶς σοι μῆνις τιρηθείη. λόγος . . .* (870) *ἐπάκουσόν*

die Stelle aus dem *Deus Socratis*, die auch Hildebrand p. 157 als Beleg für die Differenz anführt, spricht eher dagegen: *non consilio, sed praesagio indigebat, ut, ubi dubitatione claudicaret, ibi divinatione consisteret*; da entsprechen sich doch die beiden Worte deutlich als Synonyme.

[1] Vgl. etwa Codd. astrol. III App. p. 43, 20 ff.: *ποίησον μίαν ὑμάγειτε ἐν τῷ ὀνόματι οὕτινος χρῄζεις μαθεῖν κρύφια καὶ γράψον ἄνωθεν εἰς αὐτὴν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὰς χαρακτῆρας* (bestimmter Sterne) *καὶ θὲς ὑπὸ τὰ προσκέφαλα αὐτοῦ καὶ ἐρώτα, ἢ ὑπὸ τὸ σὸν προσκέφαλον καὶ ὄψῃ.* — Das Thema *περὶ τοῦ γνῶναι τί γέγραπται ἐν τῇ διδομένῃ ἐπιστολῇ* oder *ἐὰν ἐρωτηθῇς παρά τινος, τί γίνεται αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ κακόν* wird auf mancher Seite abgehandelt. Vgl. z. B. Codd. astrol. I S. 53.

[2] Salomon, dem Gott ein „verständiges Herz gegeben, so daß seinesgleichen nicht vor ihm gewesen, noch nach ihm aufstehen wird" (III. Kön. 3, 12; 4, 30, 31) ist der berufene Mann, auf den man eine solche *πρᾶξις* taufen kann, s. L. Blau, Altjüd. Zauberw. 1898 S. 38, 116/7; F. Pradel, Relgesch. Vers. u. Vorarb. III 313 f.

[3] *Κατάπτωσις* wird erklärt durch S. 167 unten.

[4] *Τέλειος* ist, wie der Gegensatz zu *παῖς* beweist, hier der „Erwachsene".

[5] *Τοῦς* pap., *τον* Kroll.

[6] *Ἐπειζῃ* Wessely in der Ausgabe, *ἐπειξῃ* im Progr. Hernals. Die Nachprüfung an der Phot. ergab deutliches *ἐπειζῃ* des Papyrus.

μου τῆς ἁγίας μου φωνῆς, ὅτι ἐπικαλοῦμαί σοι τὰ ἅγια ὀνόματα, καὶ δήλωσόν μοι περὶ οὗ θέλω πράγματος διὰ τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου ... (883) *δεῦρό μοι διὰ τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου καὶ ἐξήγησόν μοι μετὰ ἀκριβείας, ἐπεί σου λέγω τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν*[1] (folgen die Namen) (897) *εἰςβάσεις*[2] *αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον ἁγίσας ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμέρας γ̄*[3] *καὶ σύ ἄμ' αὐτῷ ἁγνὸς εἴςελθε· καὶ ἄρας αὐτὸν εἰς ὕπαιθρον τόπον κάθισον αὐτὸν εἰς πλίνθους ὠμὰς*[4] *καὶ στολίσας*[5] *αὐτὸν δὸς αὐτῷ ἀνουβιάδα τὸν*[6] *στάχυν καὶ ἱερακῖτιν βοτάνην εἰς τὸ φυλαχθῆναι*[7] *αὐτόν. καὶ σὺ δὲ περίζωσαι σεβενίνῳ ἀρσενικοῦ φοίνικος καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας*[8] *λέγε τὸν λόγον ζ, εἶτα ἐπίθυε λίβανον ἀρσενικὸν εἰς ἀμπέλινα ξύλα σπείσας οἶνον ἢ ζύθον*[9] *ἢ μέλι ἢ γάλα βοὸς μελαίνης*[10]*, εἶτα εἰς τὸ οἷς τοῦ δεῖνα*[11] *... ἐπίλεγε ζ τὸν λόγον καὶ εὐθέως πεσεῖται*[12].

[1] Schreiber, Schriftcharakter und Ort der Aufzeichnung sind so gewählt, daß das ganze möglichst ehrwürdig und mystisch erscheint, s. oben S. 153.

[2] Nach Wünsch kann man, da ein kausatives dor. Fut. *εἰςβάσεις* auffällig ist, auch denken an *εἰςβιβάσεις*.

[3] Vgl. S. 74 ff. Drei ist heilige Zahl: Diels, Sib. Blätter 40; Kopp, Pal. crit. III S. 313 ff.; Kroll, Ant. Abergl. 38 f. (604 f.); Usener, Rh. Mus. 1903 S. 348 ff., 3.

[4] *Set on a new brick, brought from the mould and clean, on which no man has mounted* sagt der Griffith-Thompson pap. col. XXV S. 153 (10). *ὠμός* ist „ungebrannt".

[5] Daß sich der Magier neu und rein kleidet, ist allgemein: Kauśika-Sutra 8, 1 (Caland S. 13); Lukian Menipp. 8; Amm. Marc. XXIX 1, 29; pap. Par. 88: *σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν γυμνηκότα ... παῖδα στῆσον*: Hartlieb, Aller verboten Kunst Buch cap. 90, 91 (Grimm, Myth.[4] III 432); Pneum. occulta bei Horst, Zauberbibl. I S. 131; VIII. II S. 79.

[6] *την τον* pap., *την* von mir getilgt.

[7] Vgl. G. Kropatscheck, De amulet. usu, Diss. Gryph. 1907 p. 14 f.

[8] Die *πρᾶξις* findet also am Tage statt.

[9] V. Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere[7] (1902) S. 143, 159.

[10] Alles chthonisch; vgl. Deubner, De incub. 42. Das steht zur Verbindung mit Helios nicht im Widerspruch, auch der Sonnengott ist nachts *καταχθόνιος*.

[11] Pap. *ειτα ουτως ειτα εις το ους*, wohl Dittographie. *το δεινα* pap., entweder *τὸ τοῦ δεῖνα* oder wie oben.

[12] *Puerum carmine incantatum corruisse*! Man vergleiche die Beschreibung eines Zauberers der Lappen bei J. Weier, De praest. daem. II 7 (S. 103 d. deutsch. Übers. v. J. Fuglinus 1586). Wenn man wissen will,

σὺ δὲ καθέζου ἐπὶ ταῖς πλίνθοις καὶ πυνθάνου καὶ πάντα ἀληθῆ διηγεῖται. χρὴ δὲ στεφανῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς αὐτόν τε καὶ σέ· ἴδεται δὲ ὁ θεὸς τῇ βοτάνῃ. ἀπόλυσις τοῦ κυριακοῦ· εἰς τὸ οὖς τοῦ δεῖνα[1] (magische Worte). ἐὰν δὲ βραδύνῃ, ἐπίθυε εἰς τοὺς ἄνθρακας τοὺς ἀμπελίνους[2] σίσαμον μελάνθιον[3] (magische Worte)· χώρει κ(ύρι)ε εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους καὶ διαφύλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ πάσης κακίας· τελείως ἔμαθες· κρύβε.

Der Divination dient auch die ἐπίκλησις τοῦ παρέδρου im pap. Berol. I. Unter dem, was er dem Zauberer nützen kann, lesen wir (v. 173 ff.): Ἐρεῖ σοι τὰ μέλλοντα γενέσθαι καὶ πότε καὶ ποίῳ χρόνῳ, νυκτὸς ἢ ἡμέρας. ἐὰν δέ τίς σε ἐρωτήσῃ· τί κατὰ ψυχὴν ἔχω; ἢ· τί μοι ἐγένετο ἢ μέλλει γενέσθαι; ἐπερώτα τὸν ἄγγελον καὶ ἐρεῖ σοι σιωπῇ[4], σὺ δὲ ὡς ἀπὸ σεαυτοῦ λέγε τῷ ἐπερωτῶντί σε. (188) ἐρεῖ δέ σοι περὶ κατακλίσεως[5] ἀνθρώπου ἢ ζήσεται ἢ τελ[ευτήσ]ει καὶ ποίᾳ ἡμέρᾳ καὶ ποίᾳ ὥρᾳ νυκτός[6]. In solchen Offenbarungen sind aber die Götter nicht jederzeit bereit, der Magier muß ausdrücklich fordern: Δήλου μοι πάντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ πάσῃ ὥρᾳ τοῦ μηνός[7], er greift sogar

---

was ein ferner Freund macht, so spricht der Zauberer einen Spruch: „darauff fellt er in ein augenblick nider | wirdt verzuckt | unnd liegt ein weil", dann kommt er wieder zu sich und gibt Auskunft.

[1] Der Gott wird also in dem Medium anwesend gedacht, er hört, was man jenem ins Ohr sagt. S. Blau, Altjüd. Zauberwesen, 1898, 54.

[2] Das sind die ἀμπέλινα ξύλα, die oben erwähnt wurden: sie sind dadurch, daß der λίβανος darauf verbrannte, zu ἄνθρακες geworden.

[3] Das Ganze ist eine Art Zwangopfer; man darf darum annehmen, daß der Duft des σίσαμον dem Gotte so wenig angenehm ist, daß er auf alle Fälle geht.

[4] Vgl. Psellos π. ἐνεργ. δαιμ. p. 18, 26—28; 19, 1—7 Boiss.; Pneumat. occ. bei Horst, Zauberbibl. I 122: „Denn mit leiblicher Zunge könnet ihr euch mit den Geistern nicht besprechen. Darum muß einer nur Gespräche im Gemüthe haben . . . denn es wird sich der Geist bald mit euern Gedanken vereinigen und euch in dem, was ihr verlangt, unterrichten".

[5] Vgl. z. B. Codd. astr. II p. 20 (fol. 44 ff.); p. 32 (fol. 143 V f.); Codd. astr. I p. 61 f. (fol. 16, 18, 24) 118 ff.

[6] Ähnlich pap. Lugd. II 186, 2. Die Frage nach der Genesung eines Kranken hat natürlich immer sehr interessiert. Vgl. Codd. astrol. I p. 20 (fol. 238); Append. p. 101 λθ'; II p. 39 (fol. 40r, 67r); Gaster, Sword of Moses p. 187, 90; Deubner, De incub. p. 38.

[7] Pap. Lugd. II 177, 19 f. In andern Fällen werden ἡμέραι ἐν αἷς δεῖ

zum Mittel der *minae*, wenn er nicht erkennt die innersten Gedanken aller, das Vergangene und Kommende, ihre Künste und Beschäftigungen, auch die ihrer Angehörigen und Freunde, Lebendiger und Abgeschiedener, damit er ihnen alles verkünden kann, sogar den Inhalt versiegelter Briefe[1]; als Prophet des magischen Gottes kann er solches verlangen[2]; die Offenbarung erfolgt in einem ekstatischen Zustand[3], aber der Magier behält alles, was ihm der Gott sagt „und wär' das Orakel gleich meterlang"[4].

Nicht bloß Götter gewähren das *praesagium* als *emolumentum canticis*, an einer Stelle heißt es auch: *Καταδίκῳ δὲ σφαγέντι ἀψάμενος* (*αψαμενω* pap.) *εἰπὲ εἰς τὸ οὖς τοὺς στίχους, καὶ ὅσα θέλεις πάντα σοι ἐρεῖ*[5], eine *πρᾶξις*, die wir bei Heliodor[6] ausführen sehen: *Ἐπὶ τὸν νεκρὸν τοῦ πυθὸς προκύψασα καί τινα πρὸς τὸ οὖς ἐπᾴδουσα ἐξέγειρέ τε καὶ ὀρθὸν ἑστάναι . . . κατηνάγκαζεν.* Der Tote weissagt dann auch richtig, nachdem er durch Zuflüstern weiterer Bannformeln sich dazu gezwungen gesehen.

Von der zweiten Klasse, den *ὀνειραιτητά*[7], seien angeführt: das *Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου καὶ Δημοκρίτου*[8], das die Worte enthält: *Ὅσοι ἐστὲ ἄγγελοι ὑπὸ τὴν δύναμιν αὐτοῦ*[9] *τεταγμένοι, δι' ὃ παρακαλῶ, ἵνα τάχει*[10] *ἔλθητε ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*

ποιεῖν festgesetzt (Lond. 46, 232 K.): vgl. Lond. 121, 272 K. 280 W. ff.; Erman, Ägypten u. äg. Leben II 470f.; Codd. astrol. III app. S. 32ff.; V 1, p. 97 (aus Albertus Magnus); C. Meyer, Abergl. des Mittelalters 205ff.; Pneumat. Occult. bei Horst, Zauberbibl. I 128f., 132.

[1] Pap. Lond. 46, 245 K. 253 W. ff.; 283 K. 291 W. ff.

[2] Lond. 121, 329 K. 338 W.

[3] Pap. Par. 726 (Dieterich, Mithraslit. S. 16ff.; S. 82) *οὐκ ἐν σαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται*; vgl. Pneum. Occ. bei Horst I 123: „Hiernach wird dich alsobald die Extasis überfallen, in welcher dir alles wird vorkommen, was du wachend begehrt hast."

[4] *κἂν ἓν μυρίων στίχων ὁ χρησμός* pap. Par. 731. [5] Pap. Par. 2164.

[6] Aeth. VI 14 p. 176, 2ff. Bekker: ähnlich Lucan. Phars. VI 716ff.; L. Blau, Altjüd. Zauberwesen 1898 S. 54.

[7] Vgl. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 285ff.: Deubner, De incub. 6f., 29, 30f.; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 109ff.

[8] Pap. Lond. 121, 833 K. 900 W. ff.; zum Titel: Deubner S. 30.

[9] Sc. *τοῦ Ἰλίου*.

[10] So K.; *αγαστα[τε τα]χει* W.; vgl. Wilcken, Gött. gel. Anz. 1894 S. 730.

καὶ δηλώσητέ μοι περὶ ὧν θέλω σαφῶς καὶ βεβαίως . . . παρακαλῶ σε ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ καὶ πάντα μοι δηλώσῃς κατὰ τοὺς ὕπνους ἐπ' ἀκριβείας[1]. Ein *ὀνειραιτητὸν Βησᾶς*[2] hat uns der pap. Lond. 121 erhalten (222 K. 230 W. ff.): zuerst wird geopfert[3], *σχεδὸν σου ἐγρηγοροῦντος ἥξει ὁ Θεὸς καὶ λέξει σοι καὶ οὐκέτι*[4] *ἀποχωρήσῃ ⟨εἰ μὴ τὰ δεῖνα ποιήσῃς⟩*, der Magier ruft den Gott an und bringt seine Bitte vor (241 K. 249 W.): *ἔγειρόν σου*[5] *τὴν νυκτερινὴν μορφὴν ἐν ᾗ πάντα ἀναγορεύεις* (folgt der zweite Teil der Anrufung). Dann v. 247 K. 255 W.: *ἐλθὲ κύριε, χρημάτισόν μοι*[6] *περὶ τοῦ δεῖνα πράγμ(ατος) ἀψεύστως.*

Ähnlich ist die Fassung eines *ὀνειραιτητόν* an Luna[7]: *λέγε· παρασταθητί μοι κυρία, καὶ χρημάτισόν μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος· καὶ παρασταθήσεταί σοι*[8] *καὶ ἅπαντα ἐρεῖ ἀψευδῶς.* Auch Apollo tritt als Verkünder von Traumorakeln auf[9] und natürlich Hermes[10]. Der *πάρεδρος* des pap. Berol. I 327 gibt Auskunft *περὶ μαντείας . . . περὶ ὀνειροπομπίας, περὶ ὀνειραιτησίας*[11], *περὶ ὀνειροκριτίας*[12], *περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων ὅσων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπειρίᾳ*[13]. Ebenso werden auch die *νεκυδαίμονες* zur Traumsendung aufgerufen, aber bezeichnenderweise hängt ihnen noch etwas von ihrer Menschlichkeit an, sie wissen nicht alles; darum sagt in diesem Falle der Zauberer *ἐξορκίζω σὲ νεκύδαιμον . . . παρασταθῆναί μοι ἐν τῇ ἐρχομένῃ νυκτὶ οἵᾳ ἔχεις μορφῇ καὶ χρημάτισόν μοι, εἰ δυνατὸς εἶ*[14].

---

[1] Nicht mehr mit diesem zusammen gehört v. 846 K. 913 W. ff., das *πρὸς τὸν ἥλιον* gesprochen wird, also am Tage (*ὄψει σκιὰν ἐν ἡλίῳ*).

[2] Wiedemann, Her. II. Buch S. 243.

[3] Deubner 17 ff. [4] *οὐκ'* pap.

[5] *Ἐγείρειν* vom Gotte auch z. B. Euseb. praep. ev. III 5 p. 94 b (I 114, 20 D.) *ἐγείρει τὸν Θεόν.* S. auch Porph. de abst. IV 9 p. 242, 10 N.

[6] Über *χρηματίζειν* vgl. Deubner S. 5, 10. [7] Pap. Par. 2501.

[8] Über *ἱστάναι, παριστάναι* in diesem Zusammenhang vgl. Deubner S. 11.

[9] Pap. Berol. II v. 2 ff.; vgl. pap. Lond. 47, 25 ff.; Deubner S. 32, 33.

[10] *Ὀνείρου αἴτησις πρὸς Ἑρμῆν* pap. Lugd. I. V 4 ff.

[11] W. Kroll, Philologus LIV 565.

[12] Bouché-Leclercq, Hist. de la divination I S. 277 ff.

[13] Deubner S. 37 zu dieser Stelle.

[14] Pap. Par. 2031; *ὀνειραιτητά* sonst noch z. B. pap. Berol. I 317; pap. Par. 1328; pap. Lond. 46, 370 K. 384 W. ff.; 440 K. 454 W. ff.; 121, 703 K. 769 W. ff.; 744 K. 810 W. (Deubner S. 34); 348 K. 356 W. ff.; 359 K. 367 W. ff. (Deubner S. 35 II).

Kap. 42 S. 49, 13 ff. Helm:

memini me apud Varronem philosophum . . . legere: Trallibus de eventu Mithridatici belli magica percontatione consulantibus puerum in aqua simulacrum Mercuri contemplantem quae futura erant CLX versibus cecinisse.

Die Zauberhandlung, auf die Apuleius hier anspielt, und die bei Varro in einem größeren Abschnitt über Hydromantie [1] und ihre Herkunft aus Persien [2] gestanden haben muß [3], können wir ebenfalls in den Papyri und der sonst verstreuten Zauberliteratur bis tief ins Mittelalter hinein, ja bis auf unsere Zeit nachweisen.

Wir geben zunächst zwei Beispiele der Papyri. Das erste kleidet sich in die Form einer brieflichen Mitteilung des Zauberrezepts und ist im pap. Par. 154 ff. erhalten.

Νεφώτης Ψαμμητίχῳ βασιλεῖ Αἰγύπτου αἰωνοβίῳ χαίρειν. ἐπεί σε ὁ μέγας θεὸς ἀπεκατέστησεν βασιλέα αἰωνόβιον, ἡ δὲ φύσις κατέστησεν ἄριστον σοφιστήν [4]*, καὶ ἐγώ σοι βουλόμενος ἐπιδείξασθαι τὴν ἐν ἐμοὶ φιλοπονίαν ἀπέστειλά σοι τήνδε τὴν πρᾶξιν ἐν πάσῃ εὐκοπίᾳ ἱερὰν ἐπιτελουμένην ἐνέργειαν, ἣν καὶ δοκιμάσας θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας ταύτης* [5]*· σκέψῃ διὰ λε-*

[1] Vgl. Bouché-Leclercq, Hist. de la divination I 185 ff., 339 f., III 411; A. Maury, La magie et l'astrologie p. 435 ff.; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters S. 281 f.

[2] Augustin c. d. VII 35; Hrab. Maur. de consang. nupt. Migne ser. lat. 110 p. 1098 A (aus August.?). *Ὁ Πέρσος ὁ λαγχανόμαντις τοὔνομα Ἀπολώνιος* ist im cod. Bonon. 3632 (Codd. astr. IV p. 45) sogar portraitiert.

[3] Plin. XXX 14; Augustin c. d. VII 35; Wünsch, Odenwälder Zauberspiegel, Hess. Bl. f. Volksk. III (1904) 157 f.

[4] *σοφιστής* als Ehrenname ergibt eine ungefähre Datierung des Stückes auf das II/III Jahrh.; vgl. pap. Lugd. II 187, 15; Tertull. de idol. 9 (I p. 79 Oehler). *Σοφῶν ὁ σοφιστής* heißt Christus in den Acta Thomae (Acta Apost. apocr. II 194, 9 Bonnet), *μάγος φιλόσοφος* nennt die Ps. Cyprian. confessio 7 ihren Helden.

[5] Vgl. Nepualios *περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν* (Weidlich, Sympathie u. Antipathie S. 39 ff.; Gemoll, Progr. Striegau 1884 S. 1): *ἐπιστάμενός σου τὸ φιλομαθὲς καὶ εἰς πάντα φιλότιμον, κράτιστε Σίκστε, ἐσπούδασα συναγαγεῖν καὶ γράψαι σοι βιβλίον συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν . . . ἵνα ἐκ τούτου ἐπιγνῷς τὴν πολυπειρίαν τὴν ἐμὴν καὶ τὴν εὔνοιαν τὴν εἰς σέ.* Siehe auch Democrit *περὶ συμπαθειῶν*, Weidlich, S. 36; Gemoll, S. 4; Codd. astrol. IV App. p. 120. Die Briefform, besonders wenn der Adressat ein

κάνης αἴτοπτον ἐν ᾗ βούλει ἡμέρᾳ ἢ νυκτὶ ἐν ᾧ βούλει τόπῳ θεωρῶν τὸν θεὸν ἐν τῷ ὕδατι καὶ φωνὴν λαμβάνων ἐν στίχοις παρὰ τοῦ θεοῦ, οἷς βούλει. Es folgt die *σύστασις* mit dem Gotte Typhon; der Magier legt sich *νεκρικῷ τρόπῳ* nackt[1] auf das Dach des Hauses; auf seine Zauberformeln kommt ein *ἱέραξ πελάγιος* vom Himmel[2] und schlägt ihn mit den Flügeln; er kleidet sich dann in ein weißes Gewand[3] und opfert zum Dank für die *σύστασις*. Dann heißt es weiter v. 222: *ἐπειδάν ποτε βούλει σκέψασθαι περὶ πραγμάτων, λαβὼν ἄγγος χαλκοῦν*[4] *ἢ λεκάνην ἢ φιάλην οἷαν ἐὰν βούλῃ*[5] *βάλε ὕδωρ· ἐὰν μὲν τοὺς ἐπουρανίους θεοὺς κλήζῃς*[6] *ζήνιον*[7]*, ἐὰν δὲ τοὺς ἐπιγείους θαλάσσιον*[8]*, ἐὰν δὲ Ὄσιριν ἢ Σάραπιν ποτάμιον, ἐὰν δὲ νέκυας πηγεῖον*[9]*. καθέζων ἐπὶ τοῖς γόνασι σκεῦος, ἐπιβαλὼν ἔλαιον ὀμφάκινον*[10] *καὶ σὺ αὐτὸς ἐπικύπτων*[11] *ἐν τῷ σκεύει λέγε τὸν*

hochstehender Mann ist, erhöht natürlich das Ansehen der Anweisung. Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI S. 757, 758.

[1] Über die Nacktheit vgl. K. Weinhold, Zur Gesch. d. heidn. Ritus, Abh. Akad. Berlin 1896, S. 1—50, bes. S. 6 ff., Nacktheit beim Gottergriffensein der Propheten. Es ist eine Entkleidung von allem Irdischen. Vgl. W. A. Müller, Nacktheit u. Entblößung in der altorient. u. ält. griech. Kunst. Diss. Lpz. 1906, S. 81, 83, 88, 101/2, 141 ff.; M. P. Nilsson, Griech. Feste, Lpz. 1906, S. 345; Reitzenstein, Hellen. Wundererz. S. 67 ff.

[2] Der Sperber ist der Sonne heilig; der sich offenbarende Gott nimmt auf der Bentreschstele Sperbergestalt an (Wiedemann, Her. II. Buch, S. 292).

[3] Vgl. oben 167, 6.

[4] Erzgefäß wird auch vorgeschrieben Griffith-Thompson pap. col. XIV p. 101 (17); XXVIII p. 163 (4).

[5] *ἐάν* für *ἄν* Mayser, Gramm. der gr. Pap. S. 152. [6] Kroll; *κλῆζῃ* pap.

[7] *ζήνιον* = *δῖον* = *ὄμβριον* Herwerden, Lex. supplet. et dial. 343.

[8] Vgl. oben S. 131.

[9] Die Verwendung des Regenwassers für die himmlischen Götter und ebenso die des aus der Tiefe kommenden Quellwassers ist verständlich (Prop. II 1, 106), die Beziehung der *ἐπιγειοι* zum Meer und des Osiris und Serapis zum (Nil-)Fluß ist weniger durchsichtig.

[10] Der Zusatz von Öl zu dem Wasser ist in den Papyri ständig: vgl. pap. Par. 3209 ff.; Griffith-Thompson pap. col. XXVIII p. 163 (4) (5); XIV p. 101 (17) (18); X p. 77 (11); II p. 27 vor (12); bei Hippolyt. ref. IV 35 fehlt er dagegen, wie bei Apuleius. In einem Bericht über die Lekanomantie der Zauberer zu Fessa bei Weier, De praest. daem. II 15 (p. 127 d. deut. Übers. Frankfurt 1586) heißt es ebenfalls, sie „gießen ein tröpfflein öls drunder unn machens hell u. durchsichtig. In demselbigen . . . sehen sie Teuffel hauffenweiß . . . unnd begehren gute wahrheit von jhnen".

[11] Hier beugt sich der Magier selbst über das Gefäß, wie Griffith-

λόγον τὸν ὑποκείμενον καὶ προσκαλοῦ ὃν βούλει θεὸν καὶ ἐπερώτα περὶ οὗ θέλεις καὶ ἀποκριθήσεταί σοι καὶ ἐρεῖ σοι περὶ πάντων. ἐὰν δὲ εἴπῃ, ἀπόλυε[1] *αὐτόν.* (254) *αὕτη ἡ πραγματεία, βασιλεῦ μέγιστε, εἰς σέ μόνον χωρησάτω, φυλασσομένη ἀπό σου ἀμετάδοτος.*

In diesem Zauber stimmt zu dem, den Varro zu berichten wußte, sehr gut, daß beide Male der Gott in Versen spricht. Die Stelle zeigt aber auch deutlich, daß nicht davon die Rede sein kann (was das Wort *simulacrum* an und für sich zuließe), der Knabe habe ein in das Wasser gelegtes Bild des Merkur betrachtet. sondern er sieht das im Wasser erscheinende Antlitz des Gottes, wie Numa die *imagines deorum*[2], der Magier der Karolingerzeit die *umbrae daemonum*[3]. Daß dieses Erscheinen der Züge des betreffenden Gottes im Wasser wesentlich war, zeigt der umständliche Apparat, den Hippolyts Schwindelzauberer[4] anwendet, um auch hier seinen Betrug spielen lässen zu können[5]; das zeigt auch das zweite Beispiel, das die griechischen Papyri bieten[6].

Ἀφροδίτης[7] *φιλομαντεῖον. ἀγνεύσας ἡμέρας ζ καὶ λαβὼν φιάλην λευκὴν πλῆσον ὕδατος καὶ ἐλαίου . . . κείσθω δὲ ἐπὶ τοῦ ἐδάφους*[8]*, καὶ ἀτενίζων λέγε· ἐπικαλοῦμαί σε τὴν μήτερα καὶ*

Thompson pap. XVIII p. 121 (19); Wuttke-Meyer[3] § 356. Bei Apuleius tut es natürlich der Knabe, wie Griffith-Thompson I p. 21 (8), p. 25 (19); III p. 35 (14); XIV p. 101 (19 ff.).

[1] Späte Beispiele der *ἀπόλυσις* bei Arbatel, De magia veterum, Wesel, Duisburg, Frankfurth 1686 p. 19, Aphorismus 21 u. Claviculae Salomonis (gleicher Ort u. Jahr) p. 14.

[2] Aug. civ. dei VII 35: vgl. Burckhardt, Zeit Constantins[3] 238.

[3] Hrab. Maur. de cons. nupt. Migne ser. lat. 110 p. 1098 A: *Est enim hydromantia in aquae inspectione umbras daemonum evocare et imagines ludificantes eorum videre, ibique ab eis aliqua audire.*

[4] Hippol. ref. IV 35.

[5] Das Erscheinen der Götter im Wasser wird auch vorausgesetzt Griffith-Thompson pap. col. XXVIII p. 165 (7): *if you wish to make the gods of the vessel speak with you with their mouths to your mouth . . .*

[6] Par. 3209 ff.

[7] Vgl. Artemidor oniroer. II 37 p. 142, 15 H., der aber von der Anwendung der Lekanomantie nichts hält: II 69 p. 161, 20.

[8] *you place it on the ground*, Griffith-Thompson pap. col. XXVIII p. 163 (5).

δεσποίναν νυμφῶν ιλαουχ οβριηλουχ. χῶρει[1] *εἰς φῶς ἱερὸν καὶ δὸς ἀπόκρισιν δείξασα τὴν καλήν*[2] *σου μορφήν. εἶτα ἀτένιζε εἰς τὴν φιάλην, ἐπὰν ἴδῃς, ἀσπάσαι καὶ λέγε· χαῖρε, θεὰ μεγαλόδοξε ιλαραουχ, καὶ εἴ μοι χρηματίζεις, ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα· ἐπὰν ἐκτείνῃ, ἀξιοῦ πρὸς τὰ ἐπερωτήματα. ἐπὰν δὲ μὴ ἐπακούσῃ, λέγε· ἐπικαλοῦμαι . . . Ἀφροδίτην δεῖξαί μοι τὸ καλόν σου φῶς καὶ τὸ καλόν σου πρόςωπον τῆς κυρίας ιλαουχ . . . ποίησις· καθαρεύσας ὡς ἔμαθες καὶ λαβὼν ποτήριον χάλκεον*[3] *γράψον διὰ ζμυρνομέλανος τὴν προγεγραμμένην στήλην ἐπικαλουμένην Ἀφροδίτην καὶ χρῖσαι*[4] *ἐλαίῳ ἀ[ν]απτικῷ*[5] *καὶ ὕδατι ποταμίῳ καθαρῷ· θὲς δὲ τὸ ποτήριον ἐπὶ τὰ γόνατά σου*[6] *καὶ ἐπίλεγε τὴν στήλην τὴν προκειμένην καὶ φανήσεταί σοι ὁ θεὸς καὶ χρηματίζει περὶ ὧν θέλεις.*

Es fehlt uns bisher ein Beispiel für den Gebrauch der Medien in der Lekanomantie. Dieses bietet der demotische Papyrus, der sehr häufig die Lekanomantie erwähnt[7] und den Gebrauch der Medien an manchen Stellen fordert, an andern erlaubt. So z. B. col. XIV p. 101 (17) ff.: *Formula: you take a bowl of bronze, you engrave a figure of Anubis in it, you fill it with water* (folgen unsichere Worte), *you finish its (sur-)face with fine oil, you place it on [three] new bricks, their lower sides being sprinkled (19) with sand; you put 4 other bricks under the*

---

[1] Der Pap. hat $\overset{\lambda}{\gamma}$*ορ*; die Verbesserung *χῶρει* nach einer Vermutung Wünschs.

[2] Über die Schönheit der in der Divination erscheinenden Götter: Deubner, De incub. 12.

[3] Vgl. oben S. 172, 4. Der Grund ist entweder das Beibehalten älterer Kulturstufen im Ritus, oder die dämonenvertreibende Macht des Erzes.

[4] *χρησαι* pap.; *χρῖσαι* Wünsch.

[5] So Wessely, Progr. Hernals zu unserer Stelle.

[6] Stimmt nicht zu der oben gegebenen Anweisung: *κείσθω ἐπὶ τοῦ ἐδάφους*, der es aber doch entsprechen muß, da der *λόγος* beidemale erst folgt, nicht etwa über dem am Boden stehenden Gefäß gesprochen wird, das der Magier dann aufnähme.

[7] Griffith-Thompson pap. col. I p. 21 ff.; X p. 77 (9) ff.; XIV p. 101 (17) ff.; XVIII p. 119 (7) ff.; XXI p. 135; XXIII p. 147 (21) ff.; XXVII (1)—(12) p. 157 ff. = X (22)—(34) p. 79, 81; XXVIII p. 163 (4) ff.; verso XV p. 189 (?); XXII p. 185.

child[1], *you make the child lie down upon* (?) *his stomach*[2]; (*20*) *you cause him* (?) *to place his chin on the brick of the vessel; you make him look into* (*p. 103*) *the oil, he having a cloth*[3] *spread over his head,* (*21*) *there being a lighted lamp on his right, and a censer with fire on his left*[4] (folgt Anweisung über Zusammensetzung des ἐπίθυμα). . . . (*21*) . . . *When you have finished, you make the child open his eyes*[5], *you ask him, saying: „Is the god coming in?"*[6] *If he says* (*25*) *„The god has come in" you recite before him* (folgt die Beschwörung) (*27*) *you ask him concerning that which you* [*desire*]. *When you have finished your inquiry, which you are asking about you call to him 7 times; you dismiss the god to his home.*

Diese Stelle lehrt uns außer der Verwendung der Knaben überhaupt und der Haltung, in der wir uns vielleicht auch den *puer* der Traller denken dürfen, noch etwas weiteres: sie zeigt, wie die Kläger darauf kommen konnten, in einem Niedergefallenen ein magisches Medium zu sehen, und, wenn wir einmal vorgreifen dürfen[7], so zeigt eine ganz analoge πρᾶξις, daß auch das Ohrenklingen[8] mit dem *incantare* etwas

[1] Col. III p. 33 (5): *you take 7 new bricks, before they have been moved so as to turn them* (6) *to the other face; you take them, you being pure, without touching them against anything on earth, and you place them in their manner in which they were* (7) *placed again, and you place three tiles under the oil, and the other 4 tiles, you arrange them about the child, without* (8) *touching any part of him against the ground.*

[2] Vgl. col. III (12).

[3] Die Verhüllung zeigt auch die Vorschrift zur Lekanomantie col. XXVIII p. 163 (6): *you cover yourself with a clean* (p. 165) *linen robe, you and the vessel* (hier ist keine weitere Person zugegen) u. col. III (p. 35): *If he (the boy) is profitable, you make him lie on* (?) *his belly,* (13) *you clothe* (?) *him with a clean linen tunic* (?).

[4] *arula et lucerna!*

[5] Es war vorher nicht die Rede vom Schließen der Augen, das aber an analogen Stellen genannt wird, col. III (14) p. 35: . . . *he gazing downwards* ⟨*looking*⟩ *into the oil, for seven times, his eyes being* (15) *closed. When you have finished, you make him open his eyes.* Vgl. col. XXVII p. 163 (35); col. XXVIII p. 165 (6).

[6] Also auch hier eine Probe seiner Divinationsfähigkeit, wie oben S. 162; vgl. col. X p. 77 (17) ff.; col. II p. 27 (12) ff.

[7] Auf Kap. 48 S. 55, 3 ff. [8] Ebenda Z. 10.

zu tun hat. Der Magier spricht über den als Medium dienenden Knaben die *incantatio*[1]: *You utter this down into his head for 7 times, when you utter this, then (19) his ears speak. If his two ears speak, he is very good, if it be his right ear, (20) he is good, if it be his left ear, he is bad.* Es gab also tatsächlich Fälle, in denen die Frage, ob einem die Ohren klingen und welches mehr, zu magischen Zwecken auf Grund einer Bezauberung geschah, ein Grund mehr für die Kläger, auch aus dieser scheinbar so harmlosen Frage dem Rhetor einen Strick zu drehen.

Um kurz noch auf die Lekanomantie bei andern Völkern hinzuweisen, so kennen wir sie aus der Bibel, wo Joseph den in Benjamins Sacke versteckten Becher bezeichnen läßt als den, aus dem er zu weissagen pflege[2]. Daß auch germanische Völker diesen Ritus sowie auch die Verwendung der Knaben kannten[3], mag eine Stelle aus Joh. von Salisburys Polycraticus zeigen[4]: *Dum enim puer ... sacerdoti traditus essem, qui forte specularium magicam exercebat, contigit ut me et paulo grandiusculum puerum, praemissis quibusdam maleficiis, pro pedibus suis sedente*[5] *ad specularium sacrilegium applicaret, ut in unguibus ... vel in exterso .. corpore pelvis, quod quaerebat nostro manifestaretur indicio. Quum itaque praedictis nominibus, quae ... daemonum videbantur, et praemissis adiurationibus ... socius meus*

---

[1] Griffith-Thompson pap. col. III p. 35 (18) ff.: wenn das Medium die Probe besteht, wird es genötigt, sich niederzulegen (col. III (12)), also auch das *ruere* ist in gewissem Sinne vorhanden. Allerdings scheint man Personen weiblichen Geschlechts als ἐπόπται vermieden zu haben; schwangere Frauen erwähnt in dieser Rolle C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters S. 281 f.; vgl. J. Weier, De praest. daem. S. 316 der Übers. v. J. Fuglinus, Frankfurt 1586, wo eine Frau „so jetzunder schon zu dem fünfften mal an der Hebammen gnad kommen" in der Hydromantie tätig ist.

[2] Gen. 44, 5 (Nowack, Handkom. z. A. T. I, 1 Gunkel S. 398 f.).

[3] Mogk in Pauls Grundriß d. germ. Phil. III 403.

[4] I. XII 27, bei A. Maury, La magie et l'astrologie 439, 3. Es ersetzt in dem folgenden Zauber die glänzende Oberfläche des Gefäßes den Wasserspiegel, der Ritus und der Erfolg ist aber genau derselbe.

[5] Vgl. Griffith-Thompson pap. col. XXV p. 155 (13): *you place the boy between* (14) *your feet; you recite the charms aforesaid down into the head of the boy.*

nescio quas imagines, tenuiter tamen . . . videre indicasset, ego quidem ad illud ita caecus exstiti, ut nihil mihi appareret. Auch in Deutschland[1], Frankreich[2] und Rußland[3] gibt es Spuren dieser Art von Weissagung, die heute im großen und ganzen nur noch als Heiratsorakel in der Andreasnacht fortlebt[4].

Kap. 42 S. 49, 19 ff. Helm:

ab eo (Nigidio) pueros carmine instinctos indicavisse, ubi locorum defossa esset crumina cum parte eorum (denariorum), ceteri ut forent distributi.

Von der hier geschilderten Art eines Divinationszaubers ist uns, soweit wir sehen können, ein zweites Beispiel weder sonst in der Literatur, noch in den Überresten der antiken Zauberpraxis erhalten. Die Angaben, die Apuleius nach Varro macht, sind auch zu einer freien Rekonstruktion zu gering. Wir werden nur sagen können, daß sich dieser Zauber nicht in der Form einer Lekanomantie vollzog, denn Apuleius hat keinen Grund, zwei Beispiele dafür anzugeben; war ihm doch überhaupt nichts derart vorgeworfen worden. Allerdings besteht die Möglichkeit, daß schon Varro Einzelheiten nicht gab, vielleicht weil Nigidius Stillschweigen darüber beobachtete. Jedenfalls interessieren den Apuleius nur drei Dinge: das Vorhandensein des *puer*, der Zauberspruch über ihn und die Wirkung: der Blick in die Zukunft.

Das Wort *instinctus*, das Apuleius hier statt des oben[5] gesetzten *cantatus*[6] anwendet, findet sich seit Cicero gern

[1] Hartlieb, Buch aller verbotenen Kunst (1455) bei Grimm, Myth.[4] III 428. 431; Weier, De praest. daem., Übers. v. J. Fuglinus, Frankfurt 1586, V 5.

[2] Le bon Dieu de St-Georges, Revue des traditions populaires VI (1891) p. 667.

[3] Löwenstimm, Aberglaube u. Gesetz, Groß' Archiv f. kriminelle Anthropol. u. Kriminalistik XXV (1906) S. 166/7.

[4] Vogt-Siebs, Schlesiens volkst. Überlief. II 2 § 527 S. 148; Wuttke-Meyer[3] § 356 S. 246.

[5] S. 49, 4.

[6] Vgl. Varro Eumenides frg. 35 p. 178, 151 Bücheler *cantando excantare*; Horaz epod. V 45 *sidera excantata voce Thessala*; *praecantatus*

gebraucht vom Antrieb durch eine höhere, dämonische Macht, über die man nicht Herr ist; so vom *instinctus furoris*[1], *daemonum*[2], von der Inspiration der Dichter und Propheten[3].

Kap. 43 S. 50, 2 ff. Helm:

Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas, easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare.

Apuleius spielt hier an auf die Dämonenlehre des Neuplatonismus, die er besonders in der Schrift de deo Socratis vertritt[4], und die Augustin mit Rücksicht auf Apuleius ausführlich widerlegt hat[5]. Daß die Dämonen den Christen zu Trägern der Magie geworden, die durch *varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum* angelockt

bei Petron 131 p. 97, 26 Bücheler; *decantatus*: Apul. Met. V 13; vgl. Kehr. Quaest. mag. spec. p. 14, 2.

[1] Cic. Verr. V 188; Lact. div. inst. epit. 7, 4.

[2] Lact. div. inst. IV 27, 12; VII 18, 1; de mort. persec. 3, 2.

[3] *Instinctus divinus*: Cic. de div. I 66; Tusc. I 64; Quint. XII 10, 24; X 1, 81; Gellius u. att. XVI 17; Lact. div. inst. I 5, 10; IV 5, 5; V 9, 6. — Die Glossen geben *impulsus* (C. Gl. L. IV 98, 20; 250, 60) oder *inspiratio* (IV 250, 58).

[4] Kap. VI, IX, XIII, XIV.

[5] De civ. dei VIII 13 ff.; IX 2 ff.; X 9 ff.; vgl. de Jong, de Apuleio Isiac. myst. teste S. 87—89; u. den Traktat des Psellos *τί παρὰ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες*. Aus der Literatur über den Dämonenglauben seien genannt: J. Burckhardt, Zeit Constantins[3] S. 230 ff.; ders., Griech. Kulturgeschichte II 70 ff.; A. Dieterich, Nekyia S. 59; Friedländer, Sittengesch. III[5] S. 486 ff.; II[7] S. 448 ff.; G. Grupp, Kulturgesch. d. röm. Kaiserzeit II S. 454; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 991, 4; 1091; 1468 ff.; Hild bei Daremberg-Saglio II 1, 9 ff.; Hubert ebenda III 2, 1510; Kopp, Pal. crit. IV S. 428; A. Lehmann, Aberglaube u. Zauberei S. 58 ff.; Monceaux, Apulée magicien, Revue des deux mondes, tom. 80 S. 591; A. Maury, La magie et l'astrol. I chap. V p. 86 ff.; VIII p. 193 ff.; Pauly, Realenz. IV 1388, 1412; Preller-Robert, Griech. Myth.[4] S. 541 f.; Rohde, Psyche I[2] 153, 2; Sybel bei Roscher, Lex. d. Myth. I 938 f.; B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 91 ff.; Waser bei Pauly-Wissowa IV 2, 2010 ff.; Weiß, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche[3] IV S. 408; H. Weinel, Wirkung des Geistes I S. 1—26, 116 ff., 123 f.; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 128 ff., 141 ff., 365 ff.; R. Wünsch, Def. tab. att. praef. XX; E. Zeller, Philosophie der Griechen, Namen- u. Sachregister S. 38.

werden[1], darf uns nicht wundern. Sind doch dem Christentume alle heidnischen Götter keine Phantasien der Heiden, sondern eben böse Dämonen, denen natürlich nichts mehr am Herzen liegt, als durch magische Nachahmung von Wundern die Menschen im wahren Glauben wankend zu machen[2]. Wir fragen hier nur nach ihrer Rolle im heidnischen Zauber. Ein *δαίμων* ist von Haus aus ein göttliches Wesen[3], und sein Name wird in der Literatur als Synonym für „Gott" gebraucht[4]. Diese Gleichstellung von *δαίμων* und *θεός* kennen auch die Papyri[5], so etwa Lond. 46, 239 K. 242 W. *ὁ ὑπὸ γῆν, ὁ μέγας δαίμων*, wo Hermes gemeint ist; Pap. Lugd. I. IV, 28 *καὶ σύ, ἀγαθὲ δαίμων, οὗ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς* (vgl. dazu R. Reitzenstein, Nachrichten d. Kön. Gesell. d. Wissensch. Göttingen hist.-phil. Kl. 1904 S. 318/9). Pap. Lond. 121, 234 K. 241 W. *τὸν ἀκέφαλον θεὸν* (238) *ἀνάστα δαίμων*,

---

[1] Augustin civ. dei XXI 6.

[2] Man vergleiche etwa den Octavius des Minucius Felix; Bouché-Leclercq, Hist. de la. div. dans l'antiq. I 92 ff.; Hrab. Maurus, De consang. nupt. Migne ser. lat. 110 p. 1101, 1102.

[3] A. Lehmann, Aberglaube u. Zauberei, Stuttg. 1898, S. 5. Ein Analogon darf man darin sehen, daß in den assyrisch-babylon. Texten die Dämonen das Determinationszeichen von Göttern haben, obschon sie ihnen im Glauben nicht gleichstehen: Fossey, Magie ass. p. 39; Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 194; Fr. Cumont, Les relig. orientales 230, 320; die Definition, die Wundt, Völkerps. II 2, 462, von den Schutzgeistern gibt, darf man wohl auf alle Dämonen ausdehnen: sie haben übermenschliche Macht und überweltliches Dasein, aber keine Persönlichkeit, wie die Götter.

[4] H. Usener, Götternamen 247 ff.; für Homer ist der *δαιμόνιος φώς* meist gleich *θεῖος, θυοείκελος* (cf. Plut. De def. orac. 10 p. 415 B; Euseb. praep. ev. V 4 p. 184 c, I 215, 26 Dind.); für den Gebrauch bei Pindar u. Bacchylides: Rieß, American Journal of Phil. XXIV (1903) S. 427. S. auch Aesch. Pers. 627; Lex. Aeschyleum s. v.; Soph. frg. inc. 666 Nauck[2]; Ellendt, Lex. Sophocl. s. v.; Eur. Suppl. 218 Murray; Troad. 49, 54 M.; Herc. 1242 f. (Wilam.); frg. 269, 432, 577 al.; Kratinos Troph. 220 K.; Platon Adon. frg. 3 K.; Alexis Phaidros 245, 5 K.; Pseudo-Orpheus bei Euseb. praep. ev. XIII 13 p. 688 a (II 219, 7 D.); Thrasymach. frg. 2 Baiter-Sauppe; Leipziger phil. Gesell. zu Theophr. char. XVI S. 122 ff.; Rohde, Psyche[2] I 95 ff.; 153, 2; Hesych s. v. *δαίμονες*; Etym. magn. s. v. *δαιμόνιος* S. 251, 15 Gaisford.

[5] Inscr. Gr. XIV 1048, Wünsch, Def. tab. att. praef. XI, Audollent 189 ist unsicher, vielleicht stand da *δαίμονες καὶ ἄλλοι θεοί*.

οὐκ εἶ δαίμων .., Par. 218 κύριε θεὲ θεῶν ἄναξ δαίμων. Lond. 46, 466 K. 480 W. sind δαίμων δαιμόνων ... θεὲ θεῶν ... ὑψιβρεμέτα Ζεῦ identisch. Vgl. Dieterich, Abraxas S. 69; 177, 12; 195, 5 (Reitzenstein, Poimandres 16, 4); pap. Lugd. I VII 32; Lond. 121, 964 K. 1027 W. ff.; 122, 99 K. 100 W. Zu jenen δαίμονες, die den Olympiern an Macht nicht nachstehen, gehört auch der θεὸς Ἰάω Σαβαώθ[1], der als Gott, den seine Anhänger allmächtig nannten, vom Zauber natürlich nicht übergangen werden konnte. Er erscheint als μέγιστος δαίμων ιαω σαβαωθ im Pap. Lond. 46, 351 K. 357 W. (vgl. pap. Lugd. II 197, 15; Dieterich, Abraxas S. 139). Dagegen hat er sich im pap. Lugd. II 182, 11 auf den Platz eines πρῶτος ἄγγελος herabdrücken lassen müssen[2], während seine Erzengel im pap. Mimaut 148 zu θεοί aufgerückt sind. Für die Rezeption des Namens Ἀδωναϊ in den Zauber konnte der Vers 3 von Exod. VI mitspielen, wo der Herr zu Moses spricht: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott, aber meinen Namen Adonai habe ich ihnen nicht geoffenbart." Das sah einem magischen ἀληθινὸν ὄνομα sprechend ähnlich[3].

[1] Über ihn und die Verwendung seines Namens im Zauber vgl. Lydus, De mens. IV 53 p. 111, 1—3 Wünsch; frg. 9 p. 183, 18 W.; Euseb. praep. ev. XI 6 p. 516 d (II 16, 18 ff. Dind.); Griffith-Thompson Pap. col. X p. 75 (4); XXI p. 135 (6); XXVII p. 199 (7); Audollent, Def. tab. p. LXIII ff.; Index IV B s. v.; L. Blau, Altjüd. Zauberw. S. 93 f., 97 ff., 118 ff., 129 ff., 137 ff.; G. A. Deißmann, Bibelstudien 1895, S. 1—20; Furtwängler, Ant. Gemmen III S. 363; Heim, Incantamenta 522, 552; Hubert bei Daremb.-Saglio III 2 S. 1505, 1513; Kopp. pal. crit. III S. 556 ff.; IV S. 401, 447, 489; R. Reitzenstein, Poimandres 184 ff., 293; J. Weiß, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche[3] IV 418 f.; Wessely, Ephes. Gramm. 50, 59, 60, 66, 70, 102, 186, 194—210, 217, 220, 229, 250, 316, 335 f., 434 f., 443, 453, 459, 463; Wünsch, Neue Fluchtafeln, Rh. Mus. LV (1900) S. 254 f.; ders. Ant. Zaubergerät S. 35 f.

[2] Vgl. Reitzenstein, Poimandres 14, 1; Pradel, Relgesch. Vers. u. Vorarb. III (1907) S. 299.

[3] Blau, S. 120 f. Nur eine konsequente Weiterbildung ist es, wenn dann auch Christus in den Zauber Aufnahme findet, darüber wissen schon die Apostel zu klagen: Acta Apost. XIX 13; Blau a. a. O. 29 f.; Reitzenstein Poimandres 187; vgl. pap. Par. 3019, wo neben Ἰησοῦς steht ἀβραωθ, in dem σαβαωθ versteckt ist; vgl. Wessely, Ephes. Gramm. 186; Pap. R 5 (Wessely, Denkschr. 1893 S. 68) ist christlich und gehört nicht hierher, ebenso Erman, Äg. Religion S. 239.

Doch ist in den Papyri die Zahl der Stellen größer, wo die Dämonen den Göttern untergeordnet erscheinen[1]. Hierher gehören zunächst alle Erwähnungen der *νεκυοδαίμονες*[2], dann etwa Stellen wie pap. Par. 3016 (Dieterich, Abraxas S. 138): *καὶ περίαπτε τὸν πάσχοντα παντὸς δαίμονος φρικτόν, ὃ φοβεῖται . . . ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραιῶν Ἰησοῦ*[3] oder ebenda 964: *δός σου τὸ σθένος καὶ διέγειρόν σου τὸν δαίμονα . . . καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν θείου πνεύματος.* Z. 995 ist von einem *δράκων ἀγαθὸς ἱερὸς δαίμων* die Rede, der *κατέχεται* von Mithras, der selber ist *εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσιν.*

Pap. Lond. 121, 634 K. 700 W. *πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος*[4].

Pap. Par. 2699 *φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φάσματος καὶ σκιασμοῦ καὶ ἐπιπομπῆς*[5].

Pap. Lugd. I IV 12 *θωθ, ὃν πᾶς θεὸς προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φρίσσει, ᾧ πᾶς ἄγγελος τὰ ἐπιτασσόμενα ἀποτελεῖ.*

Ebenda v. 31 wird ein Geist aufgefordert, Fesseln zu lösen, weil *τοῦ μεγάλου θεοῦ δαίμων* es ihm befiehlt[6].

Einmal tritt auch der *δαίμων* des Menschen, sein Schicksal, auf im pap. Lugd. II 186, 3[7].

---

[1] Artemidor, Onirocr. II 34 p. 131, 13; 38, 144, 4; 39, 145, 16 H. al.; Plut. de def. orac. 415 B (III 82 Bern.); Porph. de abst. II 40; Jambl. de myst. I 4 p. 14, 3; II 3 p. 70, 9 Parthey; Tertullian apol. XXII.

[2] Über das Wort: Wünsch, Def. tab. praef. XXI.

[3] Jacob, Im Namen Gottes S. 100.

[4] Die *antithei*, die darauf aus sind, die *πράξεις* zu stören, erwähnt auch Arnob. adv. nat. IV 12; ebenso erscheint ein *ἀντίθεός τις* als *ἐμποδίζων τὴν πρᾶξιν καὶ διαμαχόμενος πρὸς τοὺς ὑπηρέτας* des Magiers bei Heliod. Aeth. IV 7 p. 105, 22 ff. Bekker.

[5] Über solche Klassen von *δαίμονες*: de Jong, de Apuleio Isiac. myst. teste 53; Psellos *π. ἐνεργ. δαιμ.* p. 16 f. mit den Anm. von Boissonade.

[6] Ein *δαίμων θεοῦ* tritt auch noch auf pap. Lugd. II 191, 10, wo das *πῦρ* genannt wird *δαίμων Ἔρωτος ἁγίου*; als Abwehrer der *δαίμονες* erscheint *Ἔρως* pap. Lugd. I. I 16.

[7] Vgl. pap. Lond. 121, 505 K. 513 W. mit Kenyons Anm.; Wilamowitz zu Eur. Hercul. 440; Menander, frg. 550/1 K.; Artemidor, Onirocr. V 43 p. 262; IV 72 p. 247, 3; II 66 p. 160, 23 Hercher; Dämonen als untergeordnet erscheinen noch pap. Ber. I 27, 111. 216, 253, 274, 317; pap.

Auch *ἀρχιδαίμονες* kennt der Zauber, die aber immer erst *πάρεδροι τοῦ θεοῦ*, nicht Götter sind [1].

Die Stellung der Vermittler zwischen den Göttern und Menschen übernehmen dann im Zauber gern die aus dem jüdischen Vorstellungskreis herübergekommenen *ἄγγελοι* und *ἀρχάγγελοι*, die ja schon in der Theologie der Israeliten eine Mittelstellung einnahmen [2]. Mithras hat seinen *ἀρχάγγελος*, der seine Offenbarungen überbringt [3], Helios' Name wird gefeiert als *καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων* [4], ein *κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς, ᾧ αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασιν* [5] wird erwähnt, die *ἅγιοι ἄγγελοι* des Helios werden angerufen [6].

Ein *ἱερὸς ἄγγελος ἢ πάρεδρος* wird im pap. Lond. 121, 884 K. 952 W. als *διακονήσων* verlangt, wie im pap. Ber. I der *πάρεδρος* beschworen wird [7]; und im pap. Lond. 46, 143 K. W. wird gar ein *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* genannt, der niemand anders ist als *ἰσάκ* und *σαβαώθ* [8]. Mit der Vorstellung sind auch die Namen der

---

Par. 247, 2517, 2541, 1968, 447 ff., 462, 3007 ff., 1227, 1328 (Heim, Incant. 120); pap. Lugd. I. VII 29; VIII 7; IX 1; II 188, 5; 195, 8; 196, 4 ff., 21; Dieterich, Mithrasliturgie S. 70.

[1] Pap. Par. 1345; vgl. Audollent 16, 15 p. 27, 30; 155 A 20 p. 211; Index IV A p. 461 Syria; Deißmann, Rachegebete von Rheneia, Philologus LXI (1902) 258; Euseb. hist. eccl. IV 7 (IV 143, 4 Dind.); Hippolyt, Ref. omn. haer. VI 20.

[2] Min. Felix 26; Tertull., Apol. 22, de idololatr. 9; Cyprian, quod idola di non sunt 6 (I 24, 2 Hartel); Euseb. praep. ev. VII 15 p. 326 c—327 d (I 377 f. Dind.); IV 5 p. 142 a b (I p. 168, 10 ff.); XIII 15 p. 694 c (II 226, 28 ff. D.); Audollent, Def. tab. LXV no. 74/5, 155 A 40, B 20 zu v. 22 ff.; Index IV B; Dieterich, Nekyia S. 61, Mithrasl. 32 f., 47, 1; 49, 2; Deißmann, Rachegebete a. a. O. S. 258; Heim, Incantam. 223, 224; Hubert b. Daremb.-Saglio III 2, 1511; Kopp, Pal. crit. III S. 96 ff., 354 f.; A. Maury, La magie S. 95 ff.; K. Marti, Rel. d. A. T. S. 75 f.; Wessely, Ephes. Gramm. 103—109, 111—118; Wünsch, Seth. Verfluchungst. S. 77 ff., 86; Ant. Zaubergerät 36 f.

[3] Pap. Par. 482; Dieterich, Mithrasl. 2, 5.

[4] Pap. Par. 1202; Dieterich, Abraxas 26.

[5] Pap. Lugd. II 192, 20. [6] Pap. Par. 1933.

[7] Vgl. noch: pap. Par. 1938; Lond. 121, 796 K. 864 W.; 828 K. 895 W.; 838 K. 905 W. ff.; 891 K. 959 W. ff.; Lugd. II 176, 15; 177, 14. 15. 22; E. Maaß, Tagesgötter S. 244 f.

[8] Pap. Par. 1109 ff. u. pap. R 1 (Wessely, Denkschr. 1893 S. 66, 43) bleiben als stark christlich beeinflußt besser hier weg.

ἀρχάγγελοι des Alten Testaments in den Zauber übergegangen [1] und beträchtlich vermehrt worden [2].

Den verschiedenen Arten Dämonen der Papyri fehlt aber gegenüber den von Apuleius angenommenen Mittelwesen eines: sie sind wohl *natura*, aber nicht ausdrücklich *loco intersiti*. Wo einmal ein ἀέριος δαίμων genannt wird [3], stehen gleich andere Klassen, die οὐράνιοι, ἐπίγειοι, ὑπόγειοι, χερσαῖοι und ἔνυδροι [4] daneben. Zufällige Ungunst der Erhaltung darf man dahinter wohl nicht allein suchen; daß die Mittelwesen auch räumlich eine Mittelstellung einnehmen müßten. ist eben philosophische Konstruktion [5], auf die der Zauber keine Rücksicht nahm, da es ihm bloß um die Sache zu tun war. nicht um ihre Lage im Raum.

Kap. 43 S. 50, 6 f. Helm:

seu carminum avocamento sive odorum delenimento.

Es mag angemerkt werden, daß die Glossen [6] *avocat* mit

[1] Vgl. pap. Par. 1815 *Μιχαὴλ Γαβριὴλ Οὐριήλ*, Lond. 121, 642 W. *Δαβ]αὼθ καὶ Μ[ιχαὴλ Ῥ]αφαὴλ καὶ Οὐριὴλ καὶ Γαβριήλ*; pap. Ber. I 301 f.: II 158; Lugd. II 202, 1; pap. Par. 2356, 2769; Lond. 121, 257 K. 265 W.; Lond. 124, 38—44 W., 36—42 K.; Audollent, Index IV B s. v.; Dieterich, Abraxas 122 ff., 125; Wünsch, Ant. Zauberger. S. 30: Lueken, Michael, Darstellung d. jüd. u. morgenländ.-christl. Tradition vom Erzengel Michael 1898; Kopp, Pal. crit. IV 437, 467.

[2] Man vergleiche etwa die λεκανομαντεία des Cod. Neap. astrol. 19 fol. 233 (Codd. astr. IV App. S. 132), deren λόγος in Bildungen von Engelnamen auf *-λ, -ελ, -ηλ* Unglaubliches leistet; Gaster, Sword of Moses p. 154 ff.; K. Keßler, Verhandl. d. II. Kongresses f. Relw., Basel 1904, S. 254 ff.; Jacob, Im Namen Gottes S. 105 f.; Pneumat. occulta bei Horst, Zauberbibl. I S. 136 f., 142 f.; Pradel a. a. O. 307 ff., 398; Semiphoras . . Salomonis regis, Wesel, Duisburg, Frankfurth 1686 bei Andr. Luppius p. 18—22.

[3] Pap. Lond. 46, 165 K. 169 W.: Par. 2699; Pradel a. a. O. 347.

[4] An genau denselben Orten kennt der Zauber auch Götter: vgl. Lugd. I. VII 6 ff.; Lond. 121, 893 K. 961 W.; Lugd. II 194, 10; Berol. I 265. Die δαίμονες ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ sind in der Regel Totengeister. Pap. Par. 446, 1965, 2031, 2061, 2088, 2094; pap. Par. im Progr. Hernals 1889, 1; Audollent LXV f. no 22; zu 21 v. 30 ff.; Index IV B; Dedo a. a. O. S. 25 f.; Hubert b. Daremb.-Saglio III 2, 1512; Rohde, Psyche[2] I 246, 4: 254, 2; Wünsch, Def. tab. att. praef. XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIV f., XXIX tab. 99; neue Flucht. S. 248, 15; 253, 257, 260 ff.

[5] Porphyr. de abst. II 37, 38: über ihre Rolle im Zauber II 41, 42, 47. C. Gl. L. II 26, 50.

περισπᾷ geben und daß das Verbum κατασπασθῆναι für die Versetzung in den Zustand der Ekstase sich im pap. Lond. 121, 558 W. 549 K. findet. Sonst ist *avocamentum* in der Regel „Zerstreuungsmittel“ [1].

Delenimentum von zauberischer Beeinflussung hat noch Liv. XXXIX 11, 2: *illius excetrae delenimentis et venenis imbutum nec parentis nec deorum verecundiam habere*, wo es sich um Liebeszauber handelt. — *Odores* sind die ἐπιθύματα.

Daß in erster Linie die *simplicitas animi* die Kinder zu geeigneten Medien macht, findet sich auch sonst betont [2].

Kap. 43 S. 50, 13 ff. Helm:

debet ille puer providus ... et corpore decorus et integer deligi et animo sollers et ore facundus, ut in eo aut divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur, si tamen ea pueri corpore includitur.

Bei der Verwendung der Kinder im Zauber, die z. B. auch Tertullian erwähnt [3], wird in den Vorschriften weder auf das *corpore decorus* noch auf das *animi sollers et ore facundus* ausdrücklich Wert gelegt, um so mehr auf das *corpore integer*. Das ist vor allen Dingen zu verstehen von der geschlechtlichen Reinheit, die die Götter anlockt und damit besonders zauberkräftig ist [4]. Dies gilt hauptsächlich auch bei ihrer

[1] Thes. ling. lat. II 1467, 25 ff.

[2] Z. B. Porph. ep. ad Aneb. (Jambl. de myst. ed. Parthey XXXVI) 21: *Ὅτι τὸ πάθος τῆς ψυχῆς αἴτιον τῆς μαντείας τεκμήριον ... τὸ εἶναι μὴ πάντας, ἀλλὰ τοὺς ἁπλουστέρους καὶ νέους ἐπιτηδειοτέρους πρὸς αὐτήν.*

[3] Apol. 23, Oehler (I 210) deutet die Stelle auf die Kinderopfer, über die zu vgl.: Neanthes frg. 24 Müller (III p. 8); Duris von Samos frg. 81 (II 487 M.); Cic. in Vat. 6, 14; Horaz epod. 5; Lucan, Phars. VI 710 und Fahz a. a. O. S. 111 zu dieser Stelle, wo pap. Par. 2645, 2876; Petron cena Trim. 63 S. 156, 9 ff., 291 Friedl.; Plin. XXVIII 70; Ps. Cypriani confess. 11; Psellos π. ἐνεργ. δαιμ. p. 8,9 Boiss.; Pauly, Realenz. IV 1399; CIL VI (Pars III) 19747 zuzusetzen wären. Für neuere Zeit: C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters 260 f., 279; Maury, Magie 174; Wuttke-Meyer [3] § 184 S. 134; Groß' Archiv f. krim. Anthrop. u. Kriminalistik XXIV (1906) 63 ff.; XXV (1906) S. 177.

[4] Dedo, De ant. superst. amat. p. 34, 4. Daß dabei an das grob Sinnliche gedacht war, zeigt pap. Berol. I 291, wo der Magier sich rein hält, um den Gott εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν zu bringen. Wuttke-Meyer [3] § 182 S. 132; § 204 S. 146; der *auriga Hilarius* gibt *filium suum vixdum pube-*

Verwendung in der Divination [1], wo ja der Glaube herrscht, daß der Gott unmittelbar Wohnung nehme in dem Medium [2]. Darum ist die Forderung geschlechtlicher Reinheit für den *puer* fast ständig [3]. So im pap. Lond. 46, 373 K. 387 W. *λαμβάνει ἀπὸ ἐλαίας ἀρτιβλάστ[ου] τοῦ δένδρου κομισθέντος ... ὑπὸ παιδὸς ἀφθόρου.* Pap. Lond. 121, 544 K. 533 W. fordert für eine Lychnomantie: *ὁ δὲ παῖς ἔστω καθαρὸς ἄφθορος* [4], besonders häufig ist diese Vorschrift im Griffith-Thompson Pap. [5]; ein *inpube corpus* ist es auch, das Canidia zum Liebeszauber verwendet [6]; ein *puer virgo* muß die Heilung vollziehen z. B. in dem Incantamentum des cod. Sangall. 751 bei Heim S. 556, 10 [7].

Kap. 43 S. 50, 21 ff. Helm:

nominate, quis ille fuerit puer ... quem ego carmine dignatus sum initiare.

Initiare heißt es bei der Weihe in Mysterien [8], auch im Zauber [9]; die Glossen [10] umschreiben mit *μεμύηται, μυστηριάζω,*

scentem in die Lehre zu einem Zauberer: Amm. Marc. XXVI 3, 3; der Magier bei Hippolyt refut. IV 28 arbeitet mit einem *παῖς*.

[1] Hier besonders auch im mittelalterl. Zauber: C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. S. 284; Doktor Hartliebs Buch aller verbotenen Kunst (1455) bei Grimm, Myth.[4] III 428, 431; Maury, La magie et l'astrologie S. 440—444; für die primitiven Völker vgl. Ed. Lehmann, Kultur der Gegenwart I. III 1, Lpz. 1906 S. 16; Tylor, Anfänge d. Kultur II 418.

[2] Vgl. oben S. 164, 168. 1.

[3] Nicht verlangt ist sie z. B. pap. Par. 88; Griffith-Thompson pap. col. XXI (9) p. 135; XXIII (21) p. 147; XXV p. 155 (13) ff.

[4] Vgl. pap. Berol. I 86; II 56.

[5] Col. III p. 35 (11); XXV p. 155 (20); XXVII (14) (15) p. 149; VI p. 51 (1) ff.; XXIX p. 165/7; 169 (30). [6] Hor. epod. V 13.

[7] Wenn bei Heliod. Aeth. X 8 p. 280, 13 Bekker reine Knaben den Zauberrost herbeitragen, so hat das wohl seinen Grund darin, daß jeder Befleckte sich daran verbrennt. S. auch Plin. XXIII 130; [Plin.] med. 80, 7 Rose.

[8] Terenz, Phorm. 49; Varro, De re rust. III 1, 5; Cicero, Tusc. I 13 § 29; de leg. II 9, 21; 14, 36; 15, 37; ad Att. I 18, 3 (spöttisch); Livius XXXI 14, 7; XXXIX 9, 4; Sueton Nero 34; Iustin. II 6, 13; XI 7, 14; Capitol. Marc. Ant. 27, 1; Codex Iustin. X 32, 52; Lactantius div. inst. V 19, 15; Tertull. adv. Valent. I (II p. 381 Oehler); Arnob. adv. nat. V 18; auch von der christl. Taufe: Augustin, Conf. I 11, 17 p. 13, 6 Knöll.

[9] Plin. n. h. XXX 17; Ammianus Marc. XXIX 1, 31.

[10] C. Gl. L. II 367, 39; 374, 29; 374, 26. 30; 373, 46.

μυσταγωγός. Dazu stimmt es, wenn der pap. Lugd. II S. 175, 18 von einem ἀμυστηρίαστος spricht, der noch nicht die volle Zauberkraft besitzt, und wenn im Brief des Nephotes an Psammetich (pap. Par. 172) der Zauberer, unter dessen Leitung die Handlung vor sich geht, μυσταγωγός heißt. Ebenso nennt sich der Magier in der δέλτος ἀποκρουσικὴ πρὸς Σελήνην (Par. 2254), um auszudrücken, daß er in alle Geheimnisse der Göttin eingeweiht ist und Macht hat, sie zu zwingen.

Kap. 43 S. 50, 24 Helm:

morbo comitiali confectus.

Die Erklärung des Namens gibt Festus s. v. *prohibere* (p. 234 Müller; 298, 27 Thewr.): *prohibere comitia dicitur vitiare diem morbo, qui vulgo quidem maior, ceterum ob id ipsum comitialis appellatur* (vgl. Serenus Sammonicus 1006 ff., PLM ed. Baehrens III S. 153; Dio Cass. 46, 33). Dem schließen sich die Definitionen der Gesetzbücher an, so Iavolenus Dig. XXI 1, 53[1]; Ulpian Dig. XXVI 8, 1, 1[2]; Iustinian, cod. Iustin. VI 23, 28[3]; die alle die Anschauung voraussetzen, daß die Anwesenheit eines mit dem *morbus comitialis* Behafteten die Rechtsgültigkeit des betreffenden Aktes in Frage stellt: die Anwesenheit des bösen Dämons stört das Rechtsgeschäft. Der Sklave Thallus konnte demnach überhaupt nicht rechtsgültiger Zeuge gegen seinen Herrn sein[4].

Kap. 44 S. 51, 5 ff. Helm:

possunt dicere omnes, quid in Thallo despuant, cur nemo audeat cum eo ex eodem catino cenare, eodem poculo bibere.

Für das Ausspeien beim Anblicke Epileptischer sind die Hauptstellen Theophrast char. XVI 14 (mit den Bemerkungen

[1] *Qui comitialem morbum haberent ne quidem his diebus, quibus morbus vacaret, recte sani dicentur.*

[2] *Tutor si invitus sit retentus per vim, non valet quod agitur, neque enim praesentia corporis sufficit ad auctoritatem, ut si somno aut morbo comitiali occupatus tacuisset.*

[3] *Non esse ex hac causa testamentum subvertendum, licet morbus comitialis . . . uni ex testibus contigerit*, setzt jene Auffassung voraus.

[4] Nach Anm. 1.

der Leipziger Ausgabe S. 133), Plautus Captivi III 4, 21 (v. 535) *et eum morbum mi esse, ut qui med opus sit insputarier* und Plinius n. h. X 69 *comitialem propter morbum despui suetum*; XXVIII 35 *omnium vero in primis ieiunam salivam contra serpentes praesidio esse docuimus*[1], *sed et alios efficaces eius usus recognoscat vita: despuimus comitiales morbos, hoc est contagia regerimus*[2]. *simili modo et fascinationes repercutimus*[3] *dextraeque clauditatis occursum. veniam quoque a dis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo*[4], *et iam eadem ratione terna despuere precatione in omni medicina mos est*[5].

Die Sitte geht aus dem Glauben an die Besessenheit der Epileptiker hervor, denen gegenüber der Speichel seine abwehrende Wirkung geltend macht.[6]

Die gleiche Erwägung läßt auch die Mitsklaven sich ängstlich von Thallus' Eß- und Trinkgeschirr fernhalten, denn was der Fallsüchtige berührt hat, ist in das Machtbereich des Dämons einbezogen; man kann darum den Dämon festnageln, wenn man da einen ehernen Nagel einschlägt, wo der Kopf des Niedergestürzten gelegen hat[7]. Besonders daß der

---

[1] Nicand. Ther. 86 mit Schol., vgl. Callias frg. 3 (FGH II 382).

[2] Aesch. Prom. 1069 f.; frg. 354 Nauck[2].

[3] O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss., Lpz. phil. hist. Kl. VII (1855) S. 83 ff.; Sittl, Gebärden 117 ff.; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 890, 4; Rieß, Abergl. b. Pauly-Wissowa I S. 87, 67 ff.; ders., Am. Journ. of Phil. XXIV (1903) S. 435, 5; 439.

[4] Petron, Cena 74 p. 314 Friedl.

[5] Varro de re rust. I 2, 27; Ciris 372 (Rh. Mus. LVII 1902, S. 472); Petron. sat. 131 p. 97 Büch.

[6] *Ἀποπτύσας πρὸς τὸ πρόσωπον* als Reinigungsritus: Lucian Menipp. 7; U. Kehr, Quaest. mag. specimen p. 16; Frazer, The golden bough[2] I 389 f., 422; Gaster, Sword of Moses S. 184, 59. Das Christentum hat sich von diesem Glauben nicht ohne weiteres losgemacht; wenn der Christ vor den Altären der Götter ausspeit, so ist das nicht bloße verächtliche Gebärde, sondern auch apotropäische Handlung den als Dämonen vorgestellten Heidengöttern gegenüber: Min. Felix, Octavius 8, 4 (Parallelen in der Ausg. v. Boenig, Teubner 1903); Tertull. de idol. XI (I 85 Oehler mit dessen Anm.); F. W. Nicholson, The saliva superstition, Harvard studies VIII (1897) 23 ff., bes. 30 ff.; W. Wundt, Völkerpsychol. II 2 (1906) S. 18, 19, 2.

[7] Plin. n. h. XXVIII 63; vgl. Kauśika-Sutra XXV 25 S. 71 Caland mit Anm. 13.

Dämon, der in einem Menschen haust, auf das Gefäß übergeht, das der Besessene benutzt hat, wissen wir aus der ätiologischen Sage, die den Pandion beim Trinkgelage jedem einzelnen Teilnehmer gegen das Herkommen einen besonderen Becher geben läßt, damit keiner den zu benutzen brauche, aus dem der fluchbeladene Orest getrunken hat; denn auf diesen Becher geht die Erinys über, die den Geist des Muttermörders umnachtet und quält[1].

Kap. 44 S. 52, 1 ff. Helm:

bellum vero puerum elegistis, quem quis sacrificio adhibeat, cuius caput contingat, quem puro pallio amiciat, a quo responsum speret.

Die Worte *a quo responsum speret* zeigen, daß der *puer* nicht etwa ein Opferdiener bei einem gewöhnlichen Opfer ist, sondern daß *sacrificium* als „heilige Handlung" hier im Sinne der „Zauberhandlung" steht. Die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung wird gemehrt, wenn wir die vom Redner erwähnten Züge, das *contingere caput pueri* und das *puro pallio amicire*, in magischen πράξεις nachweisen können. Man könnte zunächst hierher ziehen, daß in manchen Fällen der Magier dem ἐπόπτης παῖς mit der Hand die Augen schließt[2], aber der Ausdruck bei Apuleius ist wohl zu allgemein, um diesen speziellen Sinn hereinzuinterpretieren. Dagegen paßt eine Stelle des demotischen Papyrus[3]: der παῖς ἀφθόρος steht mit geschlossenen Augen auf einem neuen Ziegel, der Sonne gegenüber, seine Augen werden mit einer magischen Salbe bestrichen, dann spricht der Zauberer seine Formeln, berührt den Kopf des Knaben mit den Fingern, opfert ein ἐπίθυμα, und das Medium ist fähig zu wahrsagen. Hier haben wir auch das Schließen der Augen, aber der Knabe tut es von selbst[4]; die Aktion

[1] Apollodor περὶ θεῶν frg. 28 Müller (FHG I 433); E. J. Harrison, Proleg. to the study of greek Religion 1903 p. 41. Für derartige Vorstellungen im Allgemeinen: W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) S. 22.

[2] Griffith-Thompson Pap. col. X (16) p. 77; XXV p. 155 (15) (20).

[3] Col. XXIX p. 165/7.

[4] Wie auch col. XVIII p. 119, bes. (24); XIV 103 (24); VI p. 51 (1) ff.; III p. 35 (14).

der Hand des Zauberers muß demnach einen andern Sinn haben: sie überträgt die im Zauberer liegende Kraft auf die Mittelsperson[1], die ja kein „Wissender" zu sein braucht. Damit wird aber auch klar, warum Thallus sich zu einer solchen Rolle nicht eignet: der *morbus comitialis* hat im vorgeschrittenen Stadium seinen Sitz im Kopf, wie uns Apuleius selbst belehrt[2], der Magier müßte also gerade den Teil des Körpers berühren, in dem der Dämon seine *arx et regia* hat; damit setzte er sich der Gefahr aus. daß nicht er magische Kraft auf jenen, sondern jener die Krankheit auf ihn überträgt.

Ähnlich liegen die Dinge beim *purum pallium.* Eine Krankheit. die auf dämonische Wirkung zurückgeht, verunreinigt natürlich auch sakral, so daß Thallus schon darum dies Gewand nicht tragen dürfte[3], ganz abgesehen davon, daß es bei einem Anfall, der den Sklaven beim *sacrificium* treffen kann, auch ganz materiell der Befleckung durch Schaum und Speichel ausgesetzt ist.

Dafür, daß das *purum pallium* im Zauber, besonders im Divinationszauber eine Rolle gespielt hat, gibt es eine Reihe von Zeugnissen. Die Zauberer, die den Namen des zukünftigen Kaisers auf magischem Wege erkunden wollen, tragen bei Ammian *lintea indutamenta* und *lintei socci*[4], der Magier des pap. Ber. I (278) tritt auf *στολίσας ἑαυτὸν προφητικῷ σχήματι.* Daß dies ein *purum pallium* ist, geht aus v. 289 f. hervor. wo gefordert wird, er müsse *καθαρὸς ἀπὸ πάντων μυσαρῶν*

[1] Vgl. E. Maaß, De Aesch. Suppl. comment., Index schol. Gryph. sem. hib. 1890/1 p. XIX ff.: R. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios, Archiv f. Religionsw. VII (1904) S. 103; A. Kaegi, Der Rigveda[2] 1881, S. 230 Anm. 358; R. Smith, Rel. d. Semiten 324 f. — Bei Weier, De praest. daem. V 5 S. 315 der Übersetzung des Fuglinus Frankfurt 1586 erzählt ein Medium, wie die Kraft zu weissagen dadurch ihm geworden sei, daß „das Bild (der erschienene Zaubergeist) jhm ein hand auf das Haupt gelegt".

[2] Kap. 50 S. 57, 9.

[3] Festus *pura vestimenta* p. 248 Müller, 327 Thewr.: *id est non obsita, . . . non maculam habentia.* K. E. Goetz, Weiß u. Schwarz, Münch. Festschr. z. 25jähr. Best. d. phil.-hist. Ver. 1905, S. 70 (dazu Wünsch, Berl. phil. Wschr. 1907, Sp. 460 f.): H. Hirt, Die Indogerm. II (1907) S. 526; Wissowa, Rel. u. Kultus 351. 3; 376, 3; 477, 2.

[4] Amm. Marc. XXIX 1, 29—31.

πραγμάτων sein. Auch pap. Par. 213 ff. kleidet sich der Magier in weiße Gewänder, sobald ihm kund geworden, daß der Gott sich ihm offenbaren will, ein σινδὼν καθαρός dient ihm zum Lager[1]. Für den zum Zauber herangezogenen *puer* haben wir diese Vorschrift des reinen Gewandes im pap. Par. 88 ff.: Σινδονίσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν γυμνικότα καὶ προκωδωνίσας[2] παῖδα στῆσον καταντικρὺ τοῦ ἡλίου. *You clothe him (the boy) with a clean linen tunic* heißt es im pap. Griffith-Thompson col. III p. 35 (13)[3]; in den Zauberpraktiken, die Doktor Hartlieb im Buch aller verbotenen Kunst mitteilt, wird das dabei verwendete Kind „in raines weiß Gewand" gekleidet (Kap. 90, 91, Grimm, Myth.[4] III 431), das auch für den Zauber des 17. Jahrh. noch Vorschrift ist[4].

Kap. 45 S. 52, 22 Helm:

cum incensus gagates lapis, ut apud physicos lego, pulchre et facile hunc (sc. *comitialem*) *morbum exploret.*

Hauptstelle dafür ist Plin. n. h. XXXVI 141, 142: *Gagates lapis ... niger est, planus, pumicosus, levis, non multum a ligno differens, fragilis, odore, si teratur, gravis ... cum uritur, odorem sulpureum reddit*[5], *mirumque: accenditur aqua, oleo restinguitur.* (142) *deprendit sonticum morbum*[6] *et virginitatem*[7] *suffitus.*

[1] Pap. Par. 171, 175.

[2] Glockengetön verscheucht Gespenster und Dämonen: L. Blau, Altjüd. Zauberwesen, Straßb. 1898, S. 156, 160, 164; K. Groos, Spiele der Menschen 1899. S. 56; O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss., Leipzig VII, phil.-hist. Klasse S. 79; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters 185 f., 242: E. Samter, Hochzeitsbräuche, N. JJ. f. kl. Altert. u. Päd. X (1907) 1. Abt. S. 140; P. Sartori, Glockensagen u. Glockenaberglaube, Zeitschr. des Ver. f. Volkskunde VII (1897) S. 360, 2; Wuttke-Meyer[3] § 723.

[3] Ist der Magier allein tätig, so gilt die Vorschrift ihm selbst: col. XXVIII p. 163/5 (6); Orph. lith. v. 708 Abel.

[4] Arbatel, De magia veterum, Wesel, Duisburg, Frankfurth 1686, druckts u. verlegts Andr. Luppius priv. Buchhändler daselbst, S. 39; Claviculae Salomonis et Theosophia pneumatica (gleicher Ort u. Datum) S. 13, 1, 2.

[5] Der auch ἑρπετά vertreibt: Nikander, Ther. 35 ff. mit Schol.; Demokrit περὶ συμπαθειῶν 34 p. 5, 15 Gemoll.

[6] Für den Ausdruck *sonticus morbus*: Festus 290 (b) 24 Müller, 410, 24 Thewr.; Gellius n. att. XVI 4, 4; Paulus, Dig. V 1, 46; L 16, 113.

[7] Vgl. Psellos, Lect. mirab. p. 147, 3 ff., Westermann (Paradox. gr.).

Neben den orphischen Lithika[1], die Helm noch anführt, kennt auch Dioscurides de mat. med. V 145[2] diese Wirkung des Gagates, ebenso die Lithica cerygmata bei Abel p. 147, 8: *Καὶ διακριτικὸν δέ φασιν αὐτὸν τῆς ἱερᾶς νόσου, τούτους γὰρ ὀσφραινομένους αὐτοῦ καὶ μὴ φέροντας κατὰ γῆς εὐθὺς πίπτειν*[3]. Mit Bezugnahme auf die Verwendung dieser Kraft des Steines beim Sklavenkauf spricht Damigeron de lapidibus XX (p. 179, 12, Abel) von ihr: *si quis mancipia mercatur, et vult scire, ut non sit ex iis caducus aut lunaticus*[4], *succende lapidem et si aliquis tale vitium habuerit, in ipso vitio cadet: tantam virtutem habet iste lapis. Omnem fraudem et ligamenta*[5] *persolvit, et succensus omnes angues et viperas et serpentes effugat ex loco.*

Über den *orbis a figulo circumactus* (S. 52, 25) siehe Maury, La magie et l'astrologie p. 433.

Kap. 45 S. 53, 2/3 Helm:

quinam testes huic piaculari sacro adfuerint.

Das *sacrum piaculare* ist hier nicht ein Opfer, das zur Sühnung eines Verstoßes dargebracht wird[6], sondern eines, das Sühnung verlangt, wie oben Kap. 14 Schluß *piaculum*[7]. Die magische Handlung ist nicht nach anerkanntem Ritual vorgenommen und eben darum eine sühneheischende, dagegen ist nicht einzusehen, in welchem Sinne sie Sühnopfer genannt werden könnte[8].

Kap. 47, S. 54, 14 ff. Helm:

magia ista, quantum ego audio res est legibus dele-

[1] V. 478 ff. Abel. [2] Tom. XXV 812 Kühn.

[3] Siehe auch F. de Mély, Les lapid. grecs. 1898, p. 132; II 24 (Damigeron) p. 171, 3 ff.

[4] Vgl. Roscher, Selene u. Verw. S. 69 Anm. 270.

[5] *Ligamenta* sind die magischen *καταδέσεις*.

[6] Wissowa, Rel. u. Kultus S. 329 ff.

[7] Vgl. de deo Socratis III: *ita omnibus erroribus ac piacularibus depravaverint, sceleribus imbuerint*; Met. XI 23 S. 285 Helm; Festus s. v. *piacularia auspicia* p. 244 Müller, 319 Th.

[8] *Piaculare crimen* hat cod. Iust. I 6, 2; *piaculare flagitium* I 3 30 (31) § 3.

gata[1], *iam inde antiquitus XII tabulis propter incredundas frugum inlecebras interdicta.*

Für das römische Recht vor Apuleius sind die hierher gehörigen Zeugnisse schon in der Einleitung[2] zusammengestellt, für die spätere Zeit finden sich die hauptsächlichen Belege bei Maaß, Tagesgötter S. 164 f.; A. Maury, Magie et astrologie p. 107—117; Pauly, Realenz. IV 1416 ff.

Alle Kulturvölker haben den Zauber, dessen tatsächliche Wirkung niemand leugnete, als etwas Schädliches angesehen und als Verbrechen bestraft, oder sind doch wenigstens ihm entgegengetreten. Wir haben Zeugnisse dafür aus dem alten Indien[3], aus der Gesetzgebung des jüdischen Volkes[4], mit ihrer Fortsetzung, dem Talmud[5].

Für Griechenland haben wir die Praxis z. B. in den *dirae Teiorum: Ὅστις φάρμακα δηλητήρια ποιοῖ ἐπὶ Τηΐοισι, τὸ ξυνὸν ἢ ἐπ' ἰδιώτῃ, κεῖνον ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κείνου*[6]; wo an Stelle der Strafe durch die weltliche Macht die Überantwortung an die Götter steht; ein Gegenzauber, wenn man so will. Theoretisch vertritt Plato in den Gesetzen folgende Ansicht[7]: „Ergibt sich aber, daß jemand durch Zauberknoten, Beschwörungen, gewisse Zaubergesänge oder irgend etwas derartiges Schaden bringe, dann treffe ihn, wird er als Wahrsager oder Zeichendeuter für schuldig erkannt, der Tod; ist er jedoch der Zeichendeuterei unkundig, dann bestimme der Gerichtshof die Strafe."

Für das deutsche Recht vergleiche man J. Grimm, Deutsche

---

[1] Augustin. c. d. X 9. [2] S. 9 ff.

[3] So im Gesetzbuch des Manu: Oldenberg, Rel. d. Veda 479.

[4] Burger, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche[2] XVII S. 419; L. Blau, Altjüd. Zauberw. 1898, III ff., 16 ff., 19 ff.; A. Maury, Magie S. 94; K. Marti, Relig. d. A. T. S. 62; II. Moses Exod. 22, 17, vgl. Nowack, Handkom. z. A. T. I. II. (Baentsch) S. 201; III. Moses, Levit. 19, 31, Handkom. I. II S. 400; Levit. 20, 6, 27, vgl. Tylor, Art. Magic der Enzykl. Britannica 204 A; V. Moses, Deuteron. 18, 10 ff., Handkom. I. III (Steuernagel) S. 70; Frazer, Golden bough[2] II 40 f.; Jastrow, The Religion of Bab. and Ass. p. 657.

[5] Jacob, Im Namen Gottes 115.

[6] Roehl, Inscriptiones Graecae antiquissimae no. 497 S. 136.

[7] Plato, Legg. p. 933 D.

Rechtsaltertümer[4] II 208 f., 271, 278, 283, 585, 595; A. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgesch.[4] 74, 76 Anm. 20, 357, 760; J. Hansen, Hist. Bibl. XII (1900) II S. 36 ff.; 55 ff.; P. Herrmann, Nord. Mythol. 120, 566 f.[1]

Beispiele für die *frugum excantationes*, das Vernichten der Ernte und Herüberziehen auf einen andern Acker, enthalten die Papyri nicht. Dagegen geben für diesen Zauber, der sich auch im alten Mesopotamien nachweisen läßt[2], die Reste der astrologischen Literatur ein Zeugnis: *Τρίτος δεκανὸς (Αἰγοκέρους) ... γράφε δὲ*[3] *ἐν μετάλλῳ Κρόνου*[4] *καὶ ῥίπτεται εἰς χωράφιον οἷον βούλει, καὶ οὐδέποτε καρπὸν δώσει, ἔνθα τὸ τοιοῦτον ἐπίκειται σημεῖον. ποίει δὲ καὶ εἰς ἄμπελον*[5]. Sonst erwähnen diese Art Zauber noch z. B. Tibull I 8, 19; Serv. zu Verg. ecl. VIII, 99[6]; Seneca, nat. quaest. IV 7; vgl. Audollent, Def. tab. 252 (Carthago) v. 6[7]; Grupp, Kulturgesch. d. röm. Kaiserzeit I 24 Anm. 7; Mommsen, Röm. Staatsrecht I[2] 159; II[2] 1, 483 mit Anm. 5, 485.

Für den deutschen Zauber: Grimm, Mythol.[4] II 908; III 313; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalters 237 mit Anm. 1; Weinhold, Die altdeutschen Verwünschungsformeln S. 684[8]; Wuttke-Meyer[3] § 388.

Kap. 47 S. 54, 16 Helm:

(*magia*) *occulta non minus quam tetra et horribilis.*

---

[1] Einiges aus dem franz. und engl. Recht des 15. und 16. Jahrh. bei M. Brie, Der germ. bes. engl. Zauberspruch, Mitt. d. schles. Gesellsch. f. Volksk. VIII (Heft 16) 1906 S. 6 ff. IV; A. Maury, La magie et l'astrol. p. 217 ff.; die russischen Gesetze und ihre Anwendung bei A. Loewenstimm, Aberglaube u. Gesetz in Groß' Archiv f. krim. Anthropol. u. Kriminalistik 1906 (25).

[2] M. Jastrow, Rel. Bab. u. Assyr., deutsche Ausgabe (nur dort) I 313: „Wer ist es, der das Pu-Kraut zerstört, das Getreide zurückhält?"

[3] Lies *γράφεται*. [4] Blei.

[5] Codd. astrol. VI Append. p. 77, 16 ff. Ist *ποιεῖ* zu lesen?

[6] III 1 S. 107; III 2 S. 164 Hagen.

[7] Vgl. die Anm. hierzu bei Audollent p. 353 (nach Wünsch).

[8] Sitzungsber. Akad. Berlin XXIX 1895.

Hier kann man daran erinnern, daß der Magier häufig an Gräbern seine Handlungen vornimmt[1], wo die Totengeister hausen[2], dort gräbt er seine Fluchtäfelchen ein[3], er eignet sich Teile des Scheiterhaufens[4] und selbst der Leiche[5] an, um mit ihnen seinen Zauber zu treiben.

Kap. 47 S. 54, 17 Helm:

plerumque noctibus vigilata et tenebris abstrusa.

Wir haben oben[6] gesehen, daß die Gottheiten der Nacht und der Tiefe Schutzherren des Zaubers sind; für beider Verehrung und Beeinflussung ist die Nacht, das Dunkel die ge-

---

[1] Pap. Lond. 46, 332 K. 336 W., 347 K. 353 W.; 121, 399 K. 407 W.; Par. 2220; Horaz sat. I 8.

[2] Oldenberg, Rel. d. Veda S. 62; Lactantius div. inst. II 2, 6; Rohde, Psyche[2] I 18, 2; pap. Par. 1393; Fahz a. a. O. S. 167.

[3] Audollent, Def. tab. CX—CXV; CIL XI 4639. Auch der letzte derartige Fund, das Täfelchen von Poetovio, scheint in einem Brandgrabe zutage gekommen zu sein: A. v. Premerstein, Jahreshefte d. österr. arch. Inst. IX (1906) S. 192 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 294, 3 (aus cod. Par. Graec. 2316, 435): *Ἐάν τις ἄνθρωπος ἔθηκεν ἢ ἐκατέθηκεν ἢ ἐφαρμάκωσεν ἢ θήκας αὐτὰ . . . ἐν τάφοις ἢ ἐν ἐρήμοις τόποις ἢ ὅπου εἰσὶν τὰ φάρμακα ἢ ὅπου κεῖται ἡ κατάθεσις τῶν φαρμάκων.*

[4] Apul. Met. II 20 S. 41 Helm: *Nam ne mortuorum quidem sepulcra tuta dicuntur, sed ex bustis et rogis reliquiae quaedam et cadaverum praesegmina ad exitiabiles viventium fortunas petuntur.*

[5] Horaz epod. V 23, Kießling-Heinze[4] I S. 425; Tac. ann. II 69 Nipperdey-Andresen[10] S. 208; Apul. Met. II 20, 21; Dedo, De ant. superst. amatoria p. 11, 34; Berthold von Regensburg bei Schönbach, Studien z. deut. Predigt, Sitzungsb. d. Akad. Wien 1900, VII S. 25, 19: *Alia nigromancia a nigros graece, quod est mortuus latine, et mancia i. e. divinatio, ut est accipere lignum de feretro ad divinandum vel manum vel testiculos vel membrum aliquod mortui vel de sepulchro vel de ossibus* (dazu S. 50 f.); S. 27, 23: *man sol niht toufen danne ein lebendigez kint . . . noch tôtez mensche noch totez gebeine.* Thomas Ebendorfer von Haselbach (Schönbach, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XII 1902) S. 11: *Querit a mortuis veritatem stando super tumulos . . vel per alium modum . ., ut suis ossibus, crinibus vestibus, feretro, clavis inde extractis vel terra sepulcri volunt occulta praenoscere.* Frazer, Golden bough[2] I 41; Lectures on hist. of kingship p. 67 ff., 78; Blau, Altjüd. Zauberw. 1898 S. 161; für die *tetra* auch: Kuhnert, Rh. Mus. XLIX (1894) S. 45 Anm. 6; Preuß. Ursprung von Rel. u. Kunst, Globus 86 S. 326, 356; W. Wundt, Völkerpsychol. II 2 (1906) S. 18 f. (Exkremente).

[6] Seite 120 ff.

eignetste Zeit[1]. Darum rufen Medea[2] und Canidia[3] die Nacht direkt an, die Zauberer bei Tibull[4], Apuleius[5] und Lukian[6] arbeiten ebenso bei Nacht wie Simaitha[7] und — wenn man die Szene in Pindars I. olympischer Ode einen magischen Götterzwang nennen kann[8] — auch Pelops[9]. In der Zeit des Apuleius kann ein Christ in den Verdacht kommen, ein Zauberer zu sein, weil er auch einmal nachts zum Gebete sich erhebt[10].

Die Papyri enthalten diesbezügliche Bestimmungen in Menge; vgl. Pap. Berol. I 20 *πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου*[11]; I 56 *νυκτὶ ἀναβάς*[12]; I 318 *δαίμονα νυκτὸς ἐλαυνόμενον*; pap. Ber. II 4 *μαντεύεο νυκτὸς ἐν ὥρῃ*[13]; Lond. 46, 47 K. 49 W. *ποίει σελήνης οὔσης*; Lond. 121, 362 K. 370 W. *ἑσπέρας οὖν, μέλλων κοιμᾶσθαι*; 435 K. 443 W. *ὀψὲ ἢ μέσης νυκτός*; 125, 3 *ἐλθὼν δὲ ἐπὶ τὸν τόπον παρὰ ποταμὸν ἢ θάλασσαν ἢ τρίοδον νυκτὸς μέσης θὲς τὸ κρανίον χαμαὶ καὶ [πρὸς τῷ σ]ῷ*[14] *ἀριστερῷ ποδί*; pap. Par. 3089 (Dieterich, Abrax. 79) *πράσσε νυκτὸς ἐν τόπῳ ὅπου χόρτος φύει*, 3151 *ἐπάδων δι' ὅλης νυκτός*[15]; wenn

---

[1] U. Kehr, Quaest. mag. spec. 10, 9; 11, 1; Dedo, De ant. superst. amat. S. 12; E. Samter, Familienfeste S. 112; Stengel, Griech. Kultusaltert.[2] 133; W. Roscher, Selene u. Verwandtes 1890, S. 86, 87 Anm. 343.

[2] Bei Ovid Metam. VII 192. [3] Horaz, Epod. V 51.

[4] Tibull. I 5, 16; 8, 18; Horaz sat. I 8, 20 ff.

[5] Apul. Met. II 22 ff.; III 21; III 16 f.: *quod non celerius sol caelo ruisset noctique ad exercendas illecebras magiae maturius cessisset.*

[6] Lukian, Philops. 14 und Mithrobarzanes im Menippos.

[7] Theokr. id. II.

[8] Wie Rieß, Studies in superstition, American Journ. of Phil. XXIV (1903) S. 425 f. tut.

[9] Pind. ol. I 73 ff., vgl. VI 57 ff. mit Schol.

[10] Tertull. ad uxorem II 5 p. 690 Oehler: *cum etiam per noctem exurgis oratum.* Analog ist die palästinische Sitte, denen zu fluchen, die ihr Gebet in der Dämmerung verrichten; Blau, Altjüd. Zauberw. S. 150 vermutet mit Recht, daß dies geschehen sei, weil die Zauberformeln meist in der Dämmerung oder nachts gesprochen worden seien.

[11] Vgl. v. 60; pap. Par. 26. [12] Vgl. v. 69.

[13] V. 8, 20, 79; Deubner, De incub. 33.

[14] Vielleicht *[πλησιον τῷ σ]ῷ*, da nach Kenyon *[πρὸς τῷ σ]ῷ* die Lücke nicht füllt.

[15] Siehe sonst noch pap. Lond. 121, 417 K. 426 W. ff.; pap. Par. 1328,

der Magier irgend etwas am Tage vorzunehmen wünscht, so braucht es dazu besonderer Riten [1].

Unter Umständen kann das Dunkel der Nacht durch künstliches Dunkel ersetzt werden, ἐν οἴκῳ ἐπιπέδῳ χωρὶς φωτός werden die Zauberhandlungen des pap. Lond. 121, 727 K. 793 W. vollzogen [2].

Kap. 47 S. 54, 18 ff. Helm:

arbitris solitaria et carminibus murmurata [3], *cui non modo servorum, verum etiam liberorum pauci adhibentur.*

So schickt Medea, die Iasons Vater verjüngen will, die Diener weg und läßt sie die Augen abwenden [4], Canidia gibt mit ihren beiden Helfershelferinnen den ganzen Zauber auf, als ein Laut die Stille durchbricht, der sie die Nähe eines nicht zugehörigen Wesens vermuten läßt [5], die äthiopische Totenbeschwörerin gerät in rasende Wut, als sie von dem wieder zum Leben erwachten Leichnam erfährt, daß sie Zuschauer gehabt [6].

1700, 2090, 2092; Indices der Papyri unter ἀνατολή, ἑσπέρα, νύξ, ὀψέ, σελήνη.

[1] Pap. Par. 73: ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἀγνείᾳ ἐσθίειν καὶ κοιμᾶσθαι εἰπὲ τὸν λόγον ...; dieser λόγος ist dann anders als der, der im Anfang der πρᾶξις angegeben wird.

[2] Vgl. Headlam, Classical review 1902 S. 54. Siehe außerdem noch: Artemidor, Onirocr. II 36 p. 136, 13 H.; Heim, Incantamenta 25, 32, 165; Hubert bei Daremberg-Saglio III 2, 1516; De Jong, De Apuleio Isiac. myst. teste p. 61; Indices bei Grimm, Myth.[4]; Herrmann, Nord. Myth., und Wuttke-Meyer, Deutscher Volksaberglaube[3] unter „Nacht".

[3] Zum *murmurare* vgl. unten zu Kap. 54 S. 61, 20 H.

[4] Ovid Metam. VII 255 ff. Das Abwenden soll verhindern, daß sie die Geister sehen, die zu dem Zauber nahen; Geister erblicken bringt dem Neugierigen Schaden und verhindert auch die Zauberwirkung: E. Harrison, Proleg. to the study of greek rel. 605; Dedo, De ant. sup. am. p. 12; Tylor, Anf. d. Kultur II 147, 379; Wuttke-Meyer[3] unter „umsehen, sich". — Plaut. Mostell. 523; Wünsch, Strena Helbig. S. 343 f.

[5] Hor. sat. I 8.

[6] Heliodor Aeth. IV 15 p. 177, 32 ff. Bekker; vgl. Apul. met. III 20 S. 67 Helm: *propter invidos mores in solitudinem semper abstrusa* (*tenebris abstrusa* heißt es an unserer Apologiestelle) *et omnium praesentium*

Die Papyri geben wieder die Bestätigung der literarischen Angaben:

Pap. Par. 39 *μηδενὸς ἄλλου αὐτὸν κατιδόντος τὴν μὲν κεφαλὴν εἰς τὸν ποταμὸν ῥῖψον*; pap. Lond. I. I 37 *κατάφαγε τὸν νεοσσὸν μόνος. ἄλλος δὲ μηδεὶς συνέστω.*

Im pap. Lond. 121, 340 K. 348 W. wird einem *λόγος* ausdrücklich zugeschrieben *μυνείπωσις*, das Gebet um Sendung eines *δαίμων πάρεδρος* im pap. Mimaut 309 hat *ἐν ἐρήμῳ τόπῳ* vor sich zu gehen[1].

In die gleiche Gedankenreihe darf man auch die Vorschrift *μηδενὶ δοὺς ἀπόκρισιν* rechnen, die mehrfach vorkommt[2], und im „unbeschrienen" Zauber unserer Tage ihre Parallele findet[3]. Der Magier wird nicht immer verhüten können, daß zufällig jemand ihm begegnet, er muß dann aber sich bemühen, diese Begegnung möglichst wenig merkbar zu machen, indem er sich der Rede und Gegenrede enthält.

Soll ein Zweiter Zeuge der Handlung sein, so muß er ein *συμμύστης*, ein Wissender sein[4], wie es auch die Helferinnen Canidias sind, und wie es die Pueri in der Divination durch den Weihespruch und das Eingehen des Gottes in ihr Inneres werden. Braucht man einen Helfer, der nicht direkt mit der *πρᾶξις* zu tun hat, so hat er sein Amt schweigend zu verrichten[5], eine Vorschrift, in der also der Zauber völlig mit der Religion (*εὐφημεῖν*, *favere linguis*) parallel geht.

Kap. 47 S. 55, 1. 2 Helm:

nullas hostias nisi gallinas nominastis. an ut grana turis numerarent (servi)?

Weihrauch und Hähne kommen nebeneinander vor z. B. pap. Ber. II 24: *Ἐπίθυε δὲ ἐπικαλούμενος λίβανον ἄτμητον καὶ*

viduata solet huius modi secreta perficere. Auch dem *auriga Hilarius* bei Amm. Marc. XXVI 3, 3 kommt es darauf an *ut nullo conscio adminiculis iuvaretur internis*, darum tut er den eignen Sohn zu einem Zauberer in die Lehre.

[1] Reitzenstein, Poimandres S. 152f.

[2] Pap. Lond. 46, 399 K. 413 W.; Berol. II 24; Griffith-Thompson pap. col. XI p. 87 (24); W. Kroll, Ant. Abergl. S. 32 (598).

[3] Wuttke-Meyer[3] § 219 S. 161f.

[4] Pap. Par. 732, s. Dieterich, Mithrasl. 16, 8; vgl. v. 772; pap. Lugd. I. III 20f.

[5] Pap. Berol. I 86f.

στροβίλους δεξιοὺς δώδεκα καὶ ἀλέκτορας ἀσπίλους β̄, τῷ Ἡλίῳ ἕνα καὶ τῇ Σελήνῃ ἕνα. Auch pap. Par. 2675 ff. tritt zu einem ἐπίθυμα, das Weihrauch enthält, später ein ἐπίθυμα ἀναγκαστικόν mit tierischen Bestandteilen. Hahnenopfer kennen noch: pap. Par. 35 ff.; 2370 f.; Lugd. I. IX 31 ff.; II 170, 1; 171, 12; 180, 16; 181, 15 ff., pap. Mimaut bei Wessely, Progr. Hernals S. 22, Z. 5; meist in chthonischen Opfern[1].

Kap. 48 S. 55, 10 Helm:

ecquid illi aures obtinnirent . . .

Außer dem oben S. 175 angeführten Fall ist uns kein Zeugnis bekannt, das die Frage des Apuleius irgendwie verdächtig erscheinen ließe. Im Aberglauben hat das Ohrenklingen damals[2] wie heute[3] die Bedeutung, daß von dem, dessen Ohren klingen, gesprochen wird; ist es etwas Gutes, so klingt das rechte, im andern Falle das linke Ohr.

Das Ohrenklingen als diagnostisches Mittel bei Krankheiten erwähnt Hippokrates, Prognoseis I p. 262 (Med. Graec. XXI Kühn) aber die ἱερὰ νόσος ist nicht dabei genannt.

Kap. 50 S. 57, 18 ff. Helm:

cum nostri non modo maiorem et comitialem, verum etiam divinum morbum, ita ut Graeci ἱερὰν νόσον, vere nuncuparunt, videlicet quod animi partem rationalem, quae longe sanctissimast, eam violet.

Die Auffassung des Apuleius ist rationalistisch, er glaubt wohl an Dämonen als Vermittler der magischen Erscheinungen, aber nicht an dämonisch verursachte Krankheiten, er setzt

[1] Audollent, Def. tab. LXXXI; no 36, 222 B (Berl. phil. Wochenschr. 1905, 1079), 232, 241, 15 f.; CIL VIII Suppl. 1, 12506, 12511; Deubner, De incub. 42, 46 f.; Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI p. 785, 3; V. Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere[7] (1902) 326 f., 332; de Jong, De Apuleio Is. myst. teste p. 61; Kopp, Pal. crit. IV 438; G. Loeschcke, Aus der Unterwelt, Progr. Dorpat 1888 S. 5; Preller-Robert, Mythol.[4] 803; Rohde, Psyche[2] I 142, 3; Weicker, Athen. Mitt. XXIX (1905) 207; Wuttke-Meyer[3] § 156, 276; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt. 247; Schönbach, Sitzungsber. Akad. Wien 1900 S. 50 (Studien z. altd. Predigt).

[2] Plin. n. h. XXVIII 24; Rieß, Abergl. bei Pauly-Wissowa, I S. 87, 10 ff.; Sittl, Gebärden 121, 4. [3] Wuttke-Meyer[3] § 308 S. 218 f.

darum die *pars rationalis* des Menschen, die bei der Epilepsie in Mitleidenschaft gezogen wird, als *sanctissima pars* und findet so eine Erklärung für den merkwürdigen Namen der „heiligen" Krankheit[1]; ganz ähnlich wie nach ihm der Scholiast zu Oppian den ἱερὸς ἰχθύς zu einem μέγας gemacht hat, weil er den Zusatz ἱερός nicht mehr verstand oder aus sonst einem Grunde die Erklärung zu umgehen wünschte[2]. Der Volksglaube und auch lange die medizinische Theorie ist dagegen nicht von dem Glauben an dämonische Grundlage der fallenden Sucht abgegangen, wie die Evangelien[3] und Lukian[4] beweisen[5]. Man brachte sie mit dem Wirken der Mondgottheiten[6] in Verbindung und bekämpfte die Krankheit demgemäß mit Beschwörungen[7] und sonstigen abergläubischen Mitteln[8], unter denen eine hervorragende Rolle das Blut Hingerichteter gespielt hat[9] und noch spielt[10].

Kap. 51 S. 58, 2 Helm:

dextera corporis validiora sunt.

[1] Vgl. Plut. Mor. p. 981 D (Bd VI p. 70, 23 Bern.) und Ps. Hippocrates de morbo sacro, Bd XXI 587 ff. Kühn.

[2] Schol. Opp. hal. I 185. ἱρός setzt gleich μέγας schon Herod. III 33.

[3] Matthaei XVII 14 ff.; Marci IX 16 ff.; Lucae IX 38 ff.

[4] Lukian, Philops. 16.

[5] Vgl. noch Isidor, Orig. IV 7, 6; C. Gl. L. IV 27, 29; 215, 12; 315, 23; 492, 16; V 273, 30; 355, 43.

[6] W. Roscher, Selene u. Verw. S. 68 f., 72 f., 185; ders., Progr. Gymn. Wurzen 1895, S. 28; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II S. 1269 ff.

[7] Josephus, Ant. Iud. VIII 2, 5; Phot. bibl. cod. 242 p. 339, 1 Bekker; Lukian, Philops. 16; vgl. Weinel, Wirkung d. Geistes S. 7 ff., 27, 111; Weiß, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche[3] IV S. 412, 417 f.

[8] Parthey zu pap. Ber. I 249; Rieß, Aberglaube, nennt Plin. n. h. XX 192; XXIV 12; XXVIII 43, 63, 225, 258; Welcker, Epoden oder das Besprechen, Kl. Schr. III 72.

[9] Plin. n. h. XXVIII 4, 43; O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss., Lpz. phil.-hist. Kl. VII S. 95 f.

[10] Wuttke-Meyer[3] § 189 S. 137; § 532 S. 355; Grimm, Mythol.[4] III S. 475, 1080; A. Hellwig, Zeitschr. f. österr. Volkskunde XII 1906 S. 75 ff. 10; A. Loewenstimm, Abergl. u. Strafrecht, 1897, 144 f. — Aus mündlicher Mitteilung weiß ich, daß man in den unteren Schichten der Mainzer Bevölkerung fest glaubte, Bischof Ketteler sei im Besitze eines Mittels gegen Epilepsie, das aus Blut von Gerichteten hergestellt sei. Natürlich hat niemand das Mittel beim Bischof gesehen oder gar selbst gebraucht.

Für die medizinische Seite dieses Satzes vergleiche Hippokrates *περὶ νούσων* III (Med. graec. ed. Kühn tom. XXII p. 319): *θανατωδέστερον γὰρ πρὸς τὰ δεξιὰ καίειν ἢ τάμνειν· ὁκόσῳ γὰρ αὐτὰ ἰσχυρότερά ἐστι τὰ δεξιά, τόσῳ καὶ τὰ νουσήματα ἐν αὐτοῖσι ἰσχυρότερα δείκνυται*[1]. Mehrere Stellen, die hierher gehören, finden sich bei Aristoteles, so *de part. anim.* II 2[2]: *ἄρισια δὲ τὰ θερμὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν καὶ καθαρόν. ἅμα γὰρ πρός τ' ἀνδρείαν τὰ τοιαῦτα καὶ πρὸς φρόνησιν ἔχει καλῶς· διὸ καὶ τὰ ἄνω μόρια πρὸς τὰ κάτω ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν καὶ πρὸς τὸ θῆλυ αὖ τὸ ἄρρεν, καὶ τὰ δεξιὰ πρὸς τὰ ἀριστερὰ τοῦ σώματος*[3].

Auch dem Aberglauben erscheint das Rechte durchaus als das Günstige, Kräftige[4]. Wenn daneben auch oft vorgeschrieben wird, die linke Seite zu benutzen, so wird diese Vorschrift erklärt durch die Neigung des Zaubers, das Ungewohnte für das Wirksame zu halten; eine Vorstellung, die sich mit jener vom Vorzug der rechten Seite notwendig kreuzen muß, da die rechte Seite die geübtere zu sein pflegt[5].

Den Vorzug der rechten Seite zeigt die Traumdeutung bei Heliodor (Aeth. II 16 p. 52, 12; 53, 3 ff. Bekker), wo Charikleia träumt, das rechte Auge werde ihr ausgerissen, was Knemon auf den Tod ihres Vaters deutet. Wenn einer den linken Schuh rechts anzieht, so fragt er sich: *Τί ἄρα ἐστὶν τοῦτο τὸ πρᾶγμα;*

---

[1] Vgl. Rose, Aristot. Pseudepigr. 237, 29.

[2] III p. 231, 32 Didot.

[3] Ähnliche Unterscheidungen zugunsten der rechten Seite siehe: Aristot. eth. Nicom. V 7 (10) 4 (II p. 60, 47 Didot); de part. anim. III 3 (III p. 257, 43 D.); de anim. incess. IV 4 (III p. 306, 28 Didot); probl. sect. VI 5 (IV 152, 6 ff. D.); de anim. incess. IV 4 (III 306, 48 Didot).

[4] Rieß, Aberglaube bei Pauly-Wissowa I p. 83; II 59 ff.; ders., Volkstümliches bei Artemidor, Rh. Mus. 1894 S. 179; Schrader, Reallex. des idg. Altertums unter „Rechts und Links" S. 663.

[5] Fahz a. a. O. 151, 3 geht zu weit, wenn er sagt: *in usu magico fere nihil fit dextra*; W. Kroll, Ant. Aberglaube S. 27 (593); Goetz, Festschr. z. 25jähr. Bestehen d. phil.-hist. Ver., München 1905, S. 63 ff.; dazu Wünsch, Berl. ph. Wschr. 1907, Sp. 460 f. Die Parallele rechts : links = gut : böse = licht: chthonisch spielt auch eine große Rolle beim Gebrauch der linken Seite; vgl. die altind. Kauśika-Sutra 47, 3 S. 159 Caland, wo beim Opfer die rechte Seite verwandt wird, soll es aber jemand schaden, so wird alles links gemacht (47, 6).

und erhält die Antwort: *Ἀπὸ φαύλου πράγματος εἰς τὸ κρεῖττον γενήσεται* (Acta Apost. apocr. II Bonnet 206, 2 ff.). Ähnliches hat Artemidor auf Schritt und Tritt (z. B. I 2 p. 7, 25 f.; I 42 p. 40, 10 ff.; I 26 p. 28, 8; I 31 p. 31, 8 ff.; I 21 p. 23, 10 ff.; II 10 p. 97, 10; V 37 p. 260, 24 ff. Hercher; vgl. Suet. Aug. 92; Petron. cena Trim. 30 p. 78, 17 ff. Friedl.)

Aus dem Gebiete des Zaubers wäre hier zu nennen die schon früher einmal herangezogene Stelle des Griffith-Thompson-Papyrus über die Zeichen, welche die Befähigung des Mediums zur Divination dartun [1].

Ferner: pap. Lond. 124, 32 K. 34 W.: *ὅταν κατατίθηται τὸ μέταλλον* [2] *εἰς τὸν δεξιόν σου σανδάλιον.*

Pap. Par. 1053: *Κάτοχος τοῦ θεοῦ ... τῇ ἀριστερῇ πτέρνῃ πάτει τὸν μέγαν δάκτυλον τοῦ δεξιοῦ ποδὸς καὶ οὐ μὴ ἀποχωρήσει ὁ θεός.*

Ebenda v. 41: *Τὸ δὲ αἷμα ἀποδεξάμενος τῇ δεξιᾷ χερί.*

Pap. Berol. I 250: *Τρίβων ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ εὐώνυμα.*

Ebenda II 23: *Κοιμῶ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ πλεύρου.*

II 26: *Ἐν δεξιᾷ τὸν χαρακτῆρα* (vgl. v. 29, 46, 39, 62) [3].

Pap. Par. 2897 (Fahz 142, 7): *Θηλείας ὄνου ὀδόντα τῶν ἄνωθεν δεξιοῦ σιαγονίου.*

Ebenda 495 (Dieterich, Mithrasl. 4, 3): *Σῶμα τέλειον ... διαπεπλασμένον ... ὑπὸ ... δεξιᾶς χερός* (vgl. 519, 556, 660, 2513).

Kap. 51 S. 58, 10 ff. Helm:

(*Theophrastus*) *remedio esse ait exuvias stelliorum.*

Theophrast frg. 175 W. (Phot. bibl. 278, 8) *ὅτι ὁ γαλεώτης φασὶ φθονῶν τῆς ὠφελείας τοῖς ἀνθρώποις καταπίνει τὸ δέρμα, ὅταν ἐκδύσηται· ἐστὶ γὰρ βοήθημα ἐπιλήπτῳ* [4]. Plin. n. h. VIII 111 (aus Theophrast) *angues modo et stelliones senectutem* [5]

---

[1] Col. III p. 35 (19) f., oben S. 176.

[2] So K., Wessely und Wilcken lesen *πεταλλον*.

[3] Alles auf Apollo, den Lichtgott bezogen, darum rechts; Usener, Götternamen S. 191.

[4] Vgl. Aelian. hist. an. III 17 p. 66, 16 Hercher (auch aus Theophrast).

[5] Übersetzung von griech. *γῆρας*: pap. Par. 2211; Schol. Nic. ther. 343; Soph. frg. 335 Nauck [2]; Nicand. ther. 31, 137; [Plin.] medicina p. 54, 2 R.

exuere itaque protinus devorare praeripientes comitiali morbo remedia[1].

Auch die Paradoxographi erwähnen dies als Tatsache: [Aristot.] mirab. ausc. LXVI (67) p. 19 Westermann: *Τὸν δὲ γαλεώτην, ὅταν ἐκδύσηται τὸ δέρμα καθάπερ οἱ ὄφεις, ἐπιστραφέντα καταπίνειν· τηρεῖσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν ἰατρῶν διὰ τὸ χρήσιμον τοῖς ἐπιληπτικοῖς*[2].

Kap. 51 S. 58, 21 Helm:

constituant magi et malefici hominis esse morbis mederi.

Dieser Satz ist wieder einmal ein rhetorisches Kunststück des Apuleius. Durch die Einführung des Begriffs *maleficus*, der durch die Betonung noch sinnfälliger gemacht werden kann, wird der Hörer, der im Verlauf der Rede natürlich nicht viel nachdenkt, unwillkürlich dazu gebracht, auf die in unserm Satz liegende Frage *quis est, qui credat magi et malefici hominis esse morbis mederi?* mit einem *nemo* zu antworten, weil sich ihm die Ableitung des Wortes *maleficus* stark aufdrängt, und er andrerseits das Krankheitenheilen nicht zum Übeltun rechnen mag. Nur durch diesen bewußten Kunstgriff wird der Hörer unvermerkt über eine Lücke der Beweisführung weggebracht, nämlich die, daß in Wahrheit der ärztliche Beruf, oder besser gesagt, die Tätigkeit des Medizinmanns sich recht wohl mit dem Begriff des *magus* vereinigen läßt, ja bei den meisten Völkern untrennbar mit ihm zusammengehört.

Sobald man annimmt, das die Ursache der Krankheit ein dämonisches Wesen ist — und zu dieser Annahme wird wohl jedes primitive Denken geführt[3] —, wird man auch zu dem

[1] [Plin.] med. p. 93 Rose.

[2] Vgl. Theophili frg. II Westermann 193; Stob. floril. 100, 23; O. Lenz, Zoologie S. 429f.; O. Gruppe, Myth. u. Relgesch. II 1274, 9. 10.

[3] Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur II 124ff., 146f.; ders., Art. Magic der Encycl. Brit. XV[9] S. 201A, 206; W. Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 386, 3ff., 391b; Frazer, The golden bough[2] III § 14 p. 39ff.; Schrader, Reallex. d. idg. Altert. S. 478 unter „Krankheit"; Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber § 87 S. 168f.; § 92, 3 S. 181; Oldenberg, Rel. d. Veda S. 59ff., 262ff.; A. Ludwig, Der Rig-Veda III (1878) S. 342ff.; Kuhn, Ind. u. germ.

Schlusse kommen, daß der Magier, dem die höheren Wesen gehorchen, auch als Exorzist Krankheiten heilen kann. Das „Besprechen" der Krankheiten ist im Altertum so allgemein und auch in seiner Wirkung anerkannt gewesen [1], daß Plinius die ganze Magie aus der Heilkunde ableiten will (XXX 1) und die Kenntnis der Heilkräuter den *magi* zuweist [2]. Wer in Wirklichkeit Magier ist, gibt sich zunächst einmal für einen Arzt aus [3], und auch die Christen zweifeln durchaus nicht daran, daß die *ἀκέσεις τῶν παθῶν* zur Magie gehören [4], nur die Art der Heilung ist verschieden: *magia circumligat, medicina cum ferro et poculo occurrit* [5]. Die *incantamenta magica graeca latina*, die Heim im XIX. Supplementbande von Fleckeisens Jahrbüchern zusammengestellt hat [6] (vgl. auch denselben in den Schedae phil. Hermanno Usener a sod. sem. oblatae 1891: *De rebus magicis Marcelli medici* S. 119 ff.) [7], geben das ein-

---

Segenssprüche, Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. XIII (1864) 49 ff.; Atharva-Veda I 22 f.; II 8; III 7; IV 12, 13; VI 20, 21, 91, 109; VII 116; Kap. IV der Kauśika-Sutra S. 67 ff. Caland. — A. Erman, Ägypten u. äg. Leben II 472, 476 f.; A. Wiedemann, Magie u. Zauberei b. d. Ägyptern, Der alte Orient VI 4 S. 21, 25 f.; ders., Herodots II. Buch S. 325 f.; Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 268, 279, 313, 365 ff.; Fossey, Magie assyrienne 381., 63 ff.; K. Marti, Rel. des A. T. S. 38; Blau, Altjüd. Zauberw. S. 54 ff.; E. Harrison, Prolegomena 167 ff.; C. Meyer, Abergl. d. Mittelalt., Kap. 4 S. 91 ff.; M. Höfler, Arch. f. Relw. II S. 86 ff.; G. Kropatscheck, De amulet. apud ant. usu, Diss. Gryphiae 1907, S. 14, 1.

[1] Hom. τ 457; Pind. Pyth. III 51; Plato Charm. 155 E; Theokr. II 90 f.; III 30; VI 40; Lukian, Philops. 7 ff.; Charon 7; Aelian, De nat. an. II 18; Psellus *π. ἐνεργ. δαιμ.* p. 22, 4 Boiss.; Plautus miles 693 Goetz-Schöll, 685 Lorenz; Tibull. I 5, 9 ff.; Ov. ars am. II 329; Brandt zu dieser Stelle S. 93.

[2] N. h. XXV 106; O. Hirschfeld, De incant. p. 39; Kopp. Pal. crit. III S. 80 ff.

[3] Lukian, Alex. 5; Schrader, Reallex. d. idg. Altert. unter „Arzt" S. 45 ff.

[4] Euseb. dem. evang. III 6 p. 127 c (III 191, 19 Dind.).

[5] Tertullian de scorpiace I (I p. 196 Oehler); ähnlich das Mittelalter bei Hrab. Maur. de consang. nupt. ser. lat. 110 Migne p. 1099 A, 1101 A, 1103 B; cod. Vindobon. 4581 X fol. 251 b, 252 c, 253 c, 254 a, 255 c bei Schönbach, Studien z. altd. Predigt, S. B. Akad. Wien 1900 S. 133 ff.

[6] S. 463 ff.

[7] Zu ergänzen aus Ihm, Incant. mag., Rh. Mus. XLVIII (1893) S. 635; G. Kropatscheck, De amulet. apud ant. usu, Diss. Gryphiae 1907; F. Pradel, Griech. Gebete, Relgesch. Vers. u. Vorarb. III (1907) 253 ff.

schlägige Material aus den Schriftstellern und einigen unedierten Codices so vollständig, daß wir hier auf diese Arbeit verweisen können[1] und nur einzelne Beispiele aus den Papyri zufügen wollen, die eben durch ihre Erhaltung in der Zauberliteratur zeigen, daß nicht nur die Volksmedizin, deren Träger ja in den meisten Fällen nicht Zauberer von Profession sind, sondern auch die Vertreter der hohen Magie noch in später Zeit im Krankheitenheilen eine ihrer Aufgaben gesehen haben[2]; hat doch Hermes Trismegistos in eigner Person es nicht verschmäht, der Menschheit ein magisches Mittel gegen das Podagra zu hinterlassen[3].

So enthalten die Papyri Rezepte *πρὸς σκορπίου πληγήν*·[4] *ἐν χάρτῃ καθαρῷ τοὺς χαρακτῆρας ἐπίγραψον, ἔπιθες ἐν τῷ τόπῳ, ἐν ᾧ ἡ πληγή, καὶ ἐπίδησον τὸν χάρτην καὶ ἔσει ἄπονος παραυτά.* Gegen denselben Schaden wirkt ein Rezept, das der demotische Papyrus mitteilt, und das die für Besprechungen charakteristische Form aufweist, die Heim *historiola* genannt hat. Es wird in unserem Falle[5] erzählt, wie Anubis, den ein Skorpion gestochen hat, auf Anraten seiner Mutter die Wunde geleckt hat, während Isis Öl unter Zaubersprüchen anwendete. Beides tut auch der Magier und erwartet den gleichen Erfolg[6].

[1] Vgl. etwa no 1, 2, 7, 9—11, 19—39, 83, 104, 105, 132—134, 151, 152, 167, 178—214, 223—225, 229, 233, 243—245; p. 476 *evocationes morborum*, p. 479 *minae*, p. 491 *ἀδύνατα*, p. 495 *historiolae*; p. 550 ff. aus cod. Bon. 218 (66a) fol. 40R, 41V, 49V, 82V, 83R, 86R.

[2] Amm. Marc. XXIX 2, 26; vgl. XVI 8, 2; Bouché-Leclercq bei Daremb.-Saglio I 2 p. 922 *Carmen*; Friedländer, Sittengesch. I⁵ 322; Pauly, Realenz. IV 1405; Rohde, Psyche² II 76, 1.

[3] Bei Reitzenstein, Poimandres 121, 6.

[4] Pap. Lond. 121, 193 K. W.

[5] Griffith-Thompson pap. col. XX p. 129; vgl. R. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. II. Teil, S. 104 ff.

[6] Die Form der Historiola ist international, vgl. Preuß. Urspr. v. Rel. u. Kunst, Globus 87 S. 383 f., 396; Oldenberg, Rel. d. Veda S. 517; Fossey, Magie assyrienne p. 123 ff.; Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deut. Ausgabe I 328 (engl. S. 289); Erman, Äg. Religion 150 ff., 239; Reitzenstein, Zwei hellen. Hymnen, Arch. f. Relw. VIII 168; Usener, Heil. Handlung, ebenda VII (1904) S. 283 f.; Schönbach, Studien z. altd. Predigt, Sitzungsb. Akad. Wien 1900, S. 124 ff.; Höfler, Arch. f. Relw. VI 164 ff.; besonders O. Ebermann, Blut- u. Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt, Palaestra herausg. v. Brandl u. Schmidt XXIV (1903).

Dieselbe Form verwendet der pap. Lond. 121, 199 in einem Spruch *πρὸς ἡμικρανίαν*, und der Spruch gegen Fieber im pap. Griffith-Thompson col. XXXIII (verso) p. 203/5. Andere Heilverfahren werden angegeben im pap. Lond. 121, 197 *πρὸς ῥεῦμα ὀφθαλμῶν* (vgl. Griffith-Thompson pap. verso col. XX p. 193 *to heal ophthalmia in a man*), *πρὸς βῆκα* (203), *πρὸς μασθῶν σκληρίαν* (208), *πρὸς ῥιγοπύρετον* (211, vgl. 218), *πρὸς μήτρας ἀναδρομήν*[1]. Im pap. Lugd. II[2] wird mit Namenzauber geheilt: *Ἐὰν εἴπῃς ἐπὶ σπάσματος ἢ συντρίμματος τὸ ὄνομα γ καταχρίσας γῆν μετὰ ὄξους, ἀπαλλάξεις*[3]; einen Zauberspruch *spoken to the man, when a bone has struck in his throat* überliefert der demotische Papyrus[4]. Als eine besondere Tugend des *δαίμων*, der im pap. Berol. I beschworen wird, hebt der Text ausdrücklich hervor[5] *δώσει δέ σοι καὶ ἀγρίας βοτάνας καὶ πῶς θεραπεύσεις*[6]. Auch die Astrologie hat sich mit den Krankheiten abgegeben, aber weniger durch direkten Eingriff, mehr durch Erkundung der Gestirne, ob in diesem oder jenem Fall überhaupt noch etwas helfe; so die *Δημοκρίτου σφαῖρα* im pap. Lugd. I. XI 1 und manche Stellen der Codices astrologi[7].

[1] Pap. Lond. 121, 260 K. 268 W.; vgl. Andree, Votive u. Weihgaben des kath. Volkes in Süddeutschland S. 129 ff., 135 ff.

[2] S. 188, 10.

[3] Siehe auch den Namenzauber gegen Krankheiten bei Gaster, Sword of Moses S. 181/3.

[4] Col. XIX p. 125 (21); vgl. noch: col. XIX p. 123 (1) ff., 127 (33) ff.; XXIV verso IV (1) ff., (10) ff. S. 175; verso VI (1) S. 179; verso VIII (1) 181; verso IX, X, 183.

[5] v. 190.

[6] Siehe Prop. III 28 b, 35 ff.

[7] *Προγνωστικὸν περὶ ἀῤῥώστων*: Codd. astrol. III Appendix S. 39/40; ibid. VI App. S. 73 ff.; *Δωροθέου περὶ ἀῤῥώστων* Codd. astr. II App. 157.

FÜNFTER ABSCHNITT

Das *sudariolum* im Hause des Pontianus und sein Inhalt

Kap. 53—57 S. 59, 16—64, 19 Helm

Man wußte, daß bei Pontianus, dem Stiefsohne des Rhetors, in der Bibliothek[1] auf einem Tische[2] am Larenheiligtum[3] etwas Geheimnisvolles lag, in reines Linnen gehüllt[4]. Diese Tatsachen waren unleugbar und Apuleius macht auch keinen Versuch, sie abzustreiten; sie genügten aber, um den Verdacht derer, die ihm schon ohnehin nur halb trauten, wesentlich zu verstärken. Es mußte etwas sein, was er heilig hielt, denn warum legte er es sonst an einem Heiligtume nieder? Es mußte ferner etwas sein, das er den Blicken der Menschen verbergen wollte, darauf führte die Verhüllung. Wenn nun Apuleius das, was ihm heilig ist, und was niemand sehen soll, bei fremden Leuten niederlegt, sollte es da nicht etwas sein, von dem er vermutet, es werde ihn in Ungelegenheiten bringen, wenn man es bei ihm fände? War man einmal mit seinen Gedanken so weit, so ergab sich fast notwendig der Schluß: das hängt mit den geheimen Künsten des Apuleius zusammen. Dieser Stimmung hatte der Kläger Ausdruck gegeben, wahrscheinlich in der mündlichen Begründung seiner Anklageschrift, da Apuleius in dieser Sache den *libellus* nicht nennt.

[1] S. 60, 10. 11 Helm. [2] S. 60, 12.
[3] S. 59, 18. [4] S. 60, 10 ff.

Kap. 53 S. 59, 18 Helm:

apud lares Pontiani

und Kap. 53 S. 60, 10f. Helm:

(*libertus eccille*) *promus librorum qui illic erant conditi* ... (vgl. Kap. 55 S. 62, 10H.).

Die drei Stellen, die ich hier nebeneinander aufführe, bezeichnen alle den Ort, in dem das *sudariolum* aufbewahrt wurde; also der Raum, in dem Pontianus seine Bücher stehen hat, ist derselbe, in dem auch die Hausgeister ihre Wohnung haben und ihre Verehrung genießen, mit andern Worten, der Besitzer stellt seine Bibliothek unter göttlichen Schutz, so gut wie die Pergamener die ihre unter den der Athena [1], die Alexandriner ihre eine unter den des Serapis [2], die Römer unter die Hut des Apollo [3] und des Divus Augustus [4], die christlichen Mönche unter die Aufsicht ihrer Schutzheiligen.

Kap. 53 S. 60, 8ff. Helm:

libertus eccille .. nunquam se ait inspexisse, quamquam ... linteum in mensa positum cerneret sine ullo ... vinculo. quidni enim? magicae res in eo occultabantur.

Der Ort der Deponierung des *sudariolum* und die Verhüllung der darin enthaltenen Gegenstände weist darauf hin, daß wir es mit etwas zu tun haben, das Apuleius heilig hielt, denn das Heilige, Allerheiligste pflegt verhüllt zu sein und zwar gerade so, wie jene *res* bei Pontianus: *sine sigillo, sine vinculo*, denn ein Versiegeln oder Zubinden käme einer Gefangenhaltung der in den *res sacrae* anwesenden Gottheit gleich, während sie doch nur den Blicken Unberufener entzogen werden soll. So verhüllt ein Vorhang das Allerheiligste der israelitischen Stiftshütte [5], ein Schleier das Bild der Neith

[1] Dziatzko unter Bibliothek bei Pauly-Wissowa III 1 S. 414 VI.

[2] Ebenda 410, 60ff.

[3] Richter, Topogr. v. Rom[2] (1901) § 49, 2 S. 147; Huelsen, Nomenclator topogr. S. 14, 75 (in den Formae urbis von Kiepert-Huelsen 1896).

[4] Richter S. 152; Huelsen, Nomencl. 15, 75; ders., Forum rom.[2] (1905) S. 152ff., 232.

[5] Exod. 26, 31ff.; 35, 11f.; 36, 35; Ev. Matthaei 27, 51; Marci 15, 34; Lucae 23, 45.

zu Saïs [1], ein Tuch die *res mysticae* des eleusinischen Kultes [2], die Heiligtümer der κάλαθος-Prozessionen [3], der Wagen der Nerthus ist *veste contectum*, und wer sieht, was er enthält, ist, wenn er nicht priesterlichen Rang einnimmt, dem Tode im See verfallen [4]. Die Gottheit straft augenblicklich den, der eine solche Verhüllung unbefugterweise entfernt [5], und wir werden jenem Freigelassenen nicht zu nahe treten, wenn wir annehmen, daß nur ein derartiger religiöser Skrupel ihn veranlaßt hat, seine Neugierde zu zügeln.

Etwas so Verhülltes und von einem *terror arcanus* Umgebenes kann natürlich das Zeichen der Weihe in irgend einen mystischen Kult sein; wir haben kein Recht, diese Deutung des Apuleius anzuzweifeln, denn es fehlt uns jegliches Mittel, das eine oder das andere zu beweisen [6]. Bemerkt kann aber werden, daß auch in diesem Punkte die Anklage zwar unvorsichtig, aber nicht notwendig einfältig war, wie Apuleius sie hinstellt. Wir wissen heute aus der erhaltenen magischen Literatur, daß auch der Magier verhüllte Gegenstände bei sich aufbewahrt, die er *sancte colit* und die niemand sehen darf. So wird ein zauberisches Hermesbild als glückbringend im Hause niedergelegt εἰς τοῖχον ἀθεώρητον καὶ στέφεται τῇ ἔξω [7], der Magier bringt ihm Hahnenopfer dar [8], und hat, wenn er diese oder eine ähnliche Figur bewahrt, die Verheißung:

[1] Plut. Is. et Os. 9, dazu Parthey S. 177.

[2] Tertull. adv. Valent. I (II p. 382 Oehler).

[3] M. P. Nilsson, Griech. Feste, Lpz. 1906, S. 351/2.

[4] Tac. Germ. 41.

[5] Paus. VII 19, 7: ein Euripylus öffnet eine *cista mystica* und bleibt ohnmächtig liegen. Den Inhalt dieser Stelle und Plut. Is. et Os. 9 fügte Schiller zum „verschleierten Bild zu Saïs" zusammen; er fand sie in der Schrift „Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey, in zwei Vorlesungen, gehalten in der Loge zu XXX von Bruder Decius (K. L. Reinhold), Leipzig bey G. J. Göschen 1788", vgl. H. Düntzer, Erläut. zu deutschen Klass. 41, 42 bd; s. auch (Schillers Lyr. Ged. 6, 7) 3. Aufl. S. 246/7; Meyers Klassikerausg., Schiller (L. Bellermann) Bd 14 S. 404, 417; G. Zart, Lyons Zeitschr. f. deut. Unterr. XXI (1907) 719.

[6] Apuleius' Bemerkung (S. 60, 24 H.), es möge aus dem Tuche herausgeholt werden, was da wolle, daß dieser Inhalt magisch sein müsse, könne niemand beweisen, ist unwidersprechlich.

[7] Pap. Par. 2370. [8] 2358 ff.

Ἐργαστηρίου ἢ οἰκίας ἢ ὅπου ἐὰν αὐτὸ ἱδρύσῃς ἔχων αὐτὸ πλουτήσεις[1]. Auch sonst werden magische Gegenstände in reine Tücher gehüllt, so die *φύλλα* im pap. Lond. 121[2] *ἐν σουδαρίῳ καινῷ*[3], und der Totenschädel in den Codd. astr. III App. 53 *εἰς πάννον καθαρόν*, der *λίθος σιδηρίτης* zum Zweck der Weissagung[4].

Kap. 54 S. 60, 28 ff. Helm:

aut ego subiectum dicerem aut remedio acceptum aut sacro traditum aut somnio imperatum.

Die vier hier angegebenen Ausreden sind tatsächlich unkontrollierbar und hätten vom Richter alle gelten gelassen werden müssen. Zur ersten ist weiter nichts hinzuzufügen, die dritte wählt Apuleius nachher selbst[5]. Bei der zweiten wird man nicht an ein vom Arzte verschriebenes Mittel denken dürfen, da man das kaum so geheimnisvoll bei einem Heiligtume aufheben wird, sondern an einen Gegenstand, der, bei dem Lararium niedergelegt, sympathetische Heilung bewirken soll. *Somnio imperatum* schließlich ist Ausdruck der Inkubation[6]; Weihungen *κατ' ὄναρ* sind uns natürlich nur auf dauerhaftem Material erhalten[7], haben sich aber sicher nicht darauf beschränkt, so daß auch diese Ausrede auf alle Fälle helfen konnte.

Kap. 54 S. 61, 18 Helm:

ut forte negotium magiae facessitur.

---

[1] 2373. [2] 826 K. 893 W. [3] *κενῳ* pap.

[4] Epit. lith. orph. Mély, Les lapid. grecs 163, 27 ff. (entspricht Orph. lith. v. 365 ff. Mély). Ein spätes Zeugnis bei Horst, Zauberbibliothek V (1825) S. 256/7 meldet, daß nach dem Bericht eines Dr. Gockel in Giengen bei einer verhexten Familie „unter der Thürschwellen ein grünes Häffelein, darinnen ein Ey in ein leines Tüchelchen gewickelt, und auff eine absonderliche Weiß mit Faden umwunden gewesen" gefunden worden sei.

[5] S. 62, 20 ff.

[6] Deubner, De incub. S. 44; Wiedemann, Herod. II. Buch, Kap. XV S. 90; Plut. Pericl. 13; Artemidor IV 22 p. 214, 21 ff. H.

[7] Inscr. Gr. IV no 955, 956, 1038; Athen. Mitt. 24 (1899) S. 169, 8; 170, 9. 10; 29 (1904) S. 168, 9; 31 (1906) S. 158; 32 (1907) S. 306 f.; Inschr. v. Perg. 295, 327; CIL VII 998; auch der *monitus dei* des Mainzer Liber-Altares wird hierher gehören (Körber, Jahresber. d. Ostergym., Mainz 1905, S. 32 no 39).

negotium ist hier „Prozeß", „Rechtsfall"; die Glossen geben *δίκη, πρᾶγμα*[1]. In diesem Sinne findet sich *negotium facessere* bei Cicero[2] und in den Gesetzbüchern[3]; speziell vom Zaubereiverbrechen gesagt bei Ammian. Marcell. XXIX 1, 28 *aperierunt negotii fidem, ab ipsis exordiis replicatam.*

Kap. 54 S. 61, 20 Helm:

votum in alicuius statuae femore signasti: igitur magus es, aut cur signasti?

Man ist zunächst versucht, an die Weihinschriften zu denken, die an den Votivgaben angebracht werden, und die sich unter Umständen gerade am *femur* finden, so in griechischen[4], etruskischen[5] und vereinzelt auch lateinischen[6] Beispielen.

[1] C. Gl. L. II 133, 17.

[2] In Verr. IV 142 (Hahn-Laubmann[10] S. 142 umschreiben mit *πράγματα παρέχειν*); pro A. Cluentio Avito 158.

[3] Cod. Iust. I 18, 7; III 8, 4; VII 19, 7; 62, 12; Dig. II 15, 17; I 18, 9; I 22, 5; XXXII 1, 64. *Negotium facere:* Dig. III 6, 3, 3; XXXVII 15, 5.

[4] z. B. Roehl, Inscr. gr. ant. 487 S. 131, 549 S. 158; auch die Nikandre trägt die Inschrift an dieser Stelle (Roehl 407 S. 114; Homolle, Bull. de corr. hell. I planche I; Perrot-Chipiez, Hist. de l'art VIII S. 148f.), ebenso der Apollo von Piombino (Collignon, Hist. de la sculpt. grecque I p. 313f.; planche V vor 313; Bruckmann, Denkmäler no 78) und die chalkidische Figur: Ath. Mitt. I 1876 Taf. I; Foucart, Bull. de corr. hell. III 1879 p. 140; Roehl, no 129 p. 47; ferner ein archaischer Apollo im Museum zu Vathy: Ath. Mitt. 1900, 150f.

[5] C. Inscr. Etr. I p. 62, no 380, abgebildet Martha, L'art Étrusque fig. 338 p. 504; p. 69 no 437/8; p. 71 no 446, 447(?); p. 219 no 1552(?); p. 315 no 2403(?); p. 598 no 4561, abg. Martha Fig. 342 p. 507; vgl. Martha Fig. 208 p. 310; Fig. 209 p. 314; Fig. 343 p. 508. S. auch Museum Cortoniense, Romae 1750 tab. XVIII u. p. 25; Sulzer, Della origine e della natura dei dialetti romanici, Trento 1855 tav. X.

[6] Ed. Freih. v. Sacken, Die Bronzen d. k. k. Münz- u. Antikenkabinetts I. Teil, 1871, Taf. 21 u. S. 52—55; R. v. Schneider, Die Statue von Hellenenberge, Wien 1890. Im Museum zu Merida (Aug. Emerita) befinden sich nach freundlicher Mitteilung A. Schultens zwei Statuen (Togastatue und liegende Statue eines Mithraspriesters; beide unpubliziert), die lat. Inschriften auf dem Schenkel tragen. Ein schlafender Eros in Berlin (Beschreibung d. Skulpt. S. 64 no 143), Marmor, trägt auf dem rechten Schenkel die Inschrift *Valerius Felicissimus Pernarius* (*perna* Schenkel!), auf dem linken: *d. d.* Afrikanisches Material, das in erster Linie in Betracht käme, ist mir nur spärlich zugänglich gewesen; soweit ich es durchsehen konnte, fand ich nichts hierher Gehöriges.

Allein dieser Auffassung steht im Wege, daß eine solche Weihinschrift jeder lesen und so den Weihenden wie auch den Anlaß der Weihung meist erfahren kann.

In unserem Falle muß die Tätigkeit des *signare* weniger öffentlich sich vollziehen, das *votum* selbst weniger für die Allgemeinheit bestimmt sein. Die Lösung gibt eine Lukianstelle[1] im Philopseudes 20, wo es von einer Statue heißt: *Πολλοὶ ἔκειντο ὀβολοὶ πρὸς τοῖν ποδοῖν αὐτοῦ καὶ ἄλλα νομίσματα, ἔνια ἀργυρᾶ πρὸς τὸν μηρὸν κηρῷ κεκολλημένα καὶ πέταλα ἐξ ἀργύρου, εὐχαί τινος ἢ μισθὸς ἐπὶ τῇ ἰάσει.* Hier wird uns also, eben aus der Zeit des Apuleius, die Sitte bezeugt, Täfelchen, die Bitten oder Danksagungen enthielten, an den Schenkel der Statue des Gottes, zu dem man sich wandte, mit Wachs zu befestigen. Man kann sich sehr leicht denken, daß sich jemand, der so verfuhr, verdächtig machen konnte, etwa wenn er ein zusammengefaltetes oder verschlossenes Täfelchen anbrachte, das dann bei getäuschten Neugierigen die Vorstellung erwecken konnte, er habe seine ganz besonderen Gründe gehabt, seinen Wunsch der Kenntnis weiterer Kreise zu entziehen[2].

Wenn wir im Zauber hie und da Belege finden, daß eine Figur Buchstaben auf dem Schenkel trägt[3], so können diese hierher nicht gezogen werden. Denn einmal wird man eine Zauberpuppe kaum *statua* nennen, ferner stellen jene Inschriften auf Rachepuppen und ähnlichem keine *vota* dar, sondern sind *χαρακτῆρες, ὀνόματα κρυπτά* oder Namen des Verfluchten, und schließlich muß dasjenige *signare*, auf das Apuleius anspielt, immerhin vor einer, wenn auch beschränkten Öffentlichkeit stattfinden, was wieder für jene magischen Figuren nicht zutrifft.

Kap. 54 S. 61, 20f. Helm:

tacitas preces in templo deis allegasti, igitur magus es; aut quid optasti?

[1] Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Wünsch, der auch auf Helbig, Führer II[1] S. 200 hinweist.

[2] Für das Anbringen solcher Vota an öffentlichen Orten vgl. noch Iuvenal. sat. XII 100 S. 520 Friedl., und Friedländer, Sittengesch. I[5] 369.

[3] Pap. Lugd. II 179f.; Par. 308ff., 2415ff.; Kopp, Pal. crit. III § 530 S. 632ff.; IV S. 205, 212.

Wie das leise Beten im Tempel zu einem Argument werden kann, daß der Betende Hexenmeister sei, hat uns S. Sudhaus' Abhandlung über „lautes und leises Beten“ [1] verstehen gelehrt. Der Magier betet leise, entgegen dem gewöhnlichen Gebrauch, und zwar aus zwei Gründen, einmal, weil bei lautem Beten die κρυπτὰ ὀνόματα von Unbefugten aufgegriffen werden könnten, und dann, weil sonst Gefahr vorläge, daß seine geheimen Anschläge gegen das Wohl der Nebenmenschen bekannt würden.

Aus diesem Grunde betet der indische Zauberer seine Beschwörungen und Bitten leise [2], auch der babylonische macht es nicht anders [3], ebenso die Zauberer, auf deren Treiben der Prophet Jesaias anspielt [4] und jene, die da „flüstern mit einem Namen des Sedim“ [5].

Für das Griechische und Lateinische lassen sich noch leicht Beispiele finden, so Tibull I 2, 47; Ovid Met. XIV 57, 366; VII 251; fast. IV 551f., ars am. II 102; Horaz sat. I 8, 25; epod. XVII 29; Lucan. VI 448, 686 [6]; Juvenal VI 539; [Quint.] decl. X 7 p. 194, 13f.; XV p. 201, 15 Lehnert; Jahn zu Persius II 5; Apul. Met. II 1 S. 24; 28 S. 48 Helm; Ammian. Marc. XXIX 1, 29; Acta Apost. apocr. I p. 229, 10f. Lipsius; cod. Justin. IIII 18, 5; cod. Theodos. IX tit. 38, 6, 7; Lucian dial. meret. 4, 5; Menipp 7, 9 [7].

Die Papyri haben nur eine Stelle derart, die auch Sudhaus heranzieht: pap. Par. 744 [8] τὰ δὲ ἑξῆς ὡς μύστης λέγε ... ἀτόνῳ

[1] Arch. f. Relw. IX (1906) S. 185ff.; dazu H. Schmidt, Relgesch. Vers. u. Vorarb. IV 1, Suppl. S. 55ff.; vgl. Hirschfeld, De incant. p. 40; Kehr, Quaest. mag. specimen p. 14, 6, 7.

[2] Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber § 89, S. 172; Kauśika-Sutra ed. Caland p. 87, 2.

[3] Jastrow, Rel. Bab. u. Ass., deutsche Ausg. I 297 (engl. 278), 306.

[4] 8, 19; weitere Angaben bei J. Goldziher, Orient. Studien f. Th. Nöldeke 1906, I 306; die Juden glauben, der Zauberspruch verliere seine Kraft, wenn Uneingeweihte ihn hören: L. Blau, Altjüd. Zauberw. 1898, S. 71.

[5] Levy, Morgenländ. Abergl. in d. röm. Kaiserz., Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. III 1893 S. 138 § 23.

[6] Headlam, Class. review 1902 p. 56.

[7] Vgl. Euseb. praep. ev. IV 2 p. 132d (I 157, 14 Dind.); Hippol. ref. omn. haer. IV 28.

[8] Dieterich, Mithrasl. S. 17, 2.

φθόγγῳ, wo aber insofern Vorsicht geboten ist, als diese Vorschrift innerhalb der von Dieterich als Mithrasliturgie erkannten Partie steht; die Stelle beweist also nur indirekt, der ἀτόνος φθόγγος des Mithrasrituals hat den Gepflogenheiten der Magier nicht widersprochen, und ist darum mit aufgenommen worden.

Auch der Zauber späterer Zeiten hat diese Sitte beibehalten, in der „schwarzen Magie", die sich als Werk des Jesuiten Herpentil gibt, heißt es[1]: „Niemand aber, wer er auch sey, soll sich unterstehen, die hierin enthaltenen Beschwörungen ohne Creiß klärlich und mit lauter Stimme zu lessen, wenn er nicht seinen Vorwitz teuer bezahlen will." Die Krankheitsbesprechungen werden noch heute geflüstert[2], die Zauberformeln „gepischpert"[3], und der Zauberer Australiens spricht *in a low voice*[4].

Kap. 54 S. 61, 22 ff. Helm:

nihil in templo precatus es: igitur magus es; aut cur deos non rogasti? similiter si posueris donum aliquod, si sacrificaveris, si verbenam sumpseris.

Wir haben keine bestimmten Zeugnisse darüber, daß etwa die Magier von den Kulten und Kultusgebäuden der Staatsreligion sich ferngehalten hätten. Man darf darum die Verdächtigung, die Apuleius im Eingang dieses Satzes fingiert, nur ganz allgemein nehmen: wenn einer die Götter um nichts zu bitten hat, so muß er doch wohl einen Weg kennen, seinen Willen ihnen gegenüber auch ohne demütige Bitte durchzusetzen. An das *donum positum* könnte nur insofern ein Verdacht nach der Seite der Magie angeschlossen werden, als man nicht wissen kann, für was für Dienste des Gottes jenes Weihgeschenk Dank abstatten soll. Noch vager sind die letzten beiden Verdächtigungen: es wird eben auch im Zauber

[1] Horst, Zauberbibl. I 164.
[2] Fink, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. VI 1896 S. 89.
[3] Wuttke-Meyer[3] § 225 S. 167.
[4] Frazer, The golden bough[2] I p. 13.

geopfert und dabei die *verbenae* verwandt; das sind die einzigen Anknüpfungspunkte.

Kap. 55 S. 62, 20ff. Helm:

Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi ... vel unius Liberi patris mystae qui adestis scitis, quid domi conditum celetis ...

In den Metamorphosen verrät Apuleius Kenntnis besonders des Isiskultes [1], dann des Kultes der Dea Syria [2] und schließlich auch des eleusinischen [3]. Den letzteren meint er wohl, wenn er von den *Liberi patris mystae* spricht, zu denen er sich selbst rechnet. Das Mysterium, das sie heimlich im Hause haben und verehren, ist wohl die mystische Ciste mit dem Phallos [4].

Kap. 56 S. 63, 16f. Helm:

quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestis est.

Die Tatsache ist aus Herodot II 81 genommen [5], die Begründung ist eigne Weisheit des Apuleius. Es liegt wohl

---

[1] Apul. Met. XI 3ff. S. 267 Helm; vgl. die Behandlung dieser Zeugnisse des Apuleius bei de Jong, De Apul. Isiac. myst. teste, Lugd. Bat. 1901.

[2] VIII 24ff. S. 195; IX 3ff. S. 204 Helm, aber nur Schilderung des äußeren Treibens, eingeweiht wird er kaum gewesen sein.

[3] VI 2, 129 Helm.

[4] Euseb. praep. ev. II 1 p. 47c; II 3 p. 65d; 67cd; Tertullian adv. Valent. I (II p. 382 Oehler); Augustin de civ. dei VII 21; Arnob. adv. nat. V 28: *Mysteria, quibus in Liberi honorem patris phallos subrigit Graecia et simulacris virilium fascinorum territoria cuncta florescunt.* Mau bei Pauly-Wissowa III 2 *Cista* I S. 2591f.; Dieterich, Mithrasl. 123ff.; ders., Mutter Erde 110ff., 160ff.; E. Harrison, Proleg. to the study of greek rel. 122, 132ff., 527; G. Pringsheim, Archäol. Beitr. z. Gesch. d. eleus. Kultes, Diss. Bonn 1905 S. 58f.

[5] *Οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα, οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἵμασι ταφῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.* Vgl. dazu E. Maaß, Orpheus, Münch. 1895, S. 164f.

ganz allgemein die Abneigung zugrunde, Teile getöteter Tiere zur sakralen Kleidung zu benutzen und in Gewändern aus diesem Stoffe in die Ewigkeit einzugehen [1].

Kap. 56 S. 63, 18 ff. Helm:

mundissima lini seges inter optumas fruges terra exorta non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque rebus sacris usurpatur.

Die Angabe über ägyptische Priestertracht stammt wieder aus Herodot II 81 [2], wie die Zusammenstellung mit der orphisch-pythagoreischen Sitte beweist; man hat diese Tracht immer als etwas Auffälliges und Unterscheidendes angesehen [3].

Zum Ausdruck *opertui rebus sacris* ist zu vergleichen, daß das Bild des Osiris so verhüllt wurde [4], einiges ist schon oben S. 207 f. beigebracht. Aber der *opertus* von Linnen hat auch wieder sein Gegenstück nach der magischen Seite hin, und insofern kann die Tatsache, daß das *sudariolum* leinern gewesen ist, nicht als Grund gegen seinen magischen Inhalt geltend gemacht werden, ein Eindruck, den doch Apuleius sichtlich zu erwecken sucht, wenn er auch mit klaren Worten diese Behauptung nicht aufstellt.

Daß der Magier selbst sich in Linnen kleidet, ist früher bei Gelegenheit des *purum pallium* bemerkt worden. Aber auch sonst spielt der σινδὼν καθαρός eine nicht unbedeutende Rolle; er dient zur Bedeckung eines Sessels in einer Zauberhandlung [5], zur Decke und zur Unterlage von Zaubertischen [6],

---

[1] Über die Wolle im Zauber und in der Kathartik siehe oben S. 70.

[2] Wiedemann, Her. II. Buch S. 338 f. u. 358 über σινδών; E. Sellin, Der israel. Ephod, Orient. Studien f. Th. Nöldeke 1906, II S. 705; Deubner, De incub. S. 25.

[3] Ovid ars am. I 77 mit Brandts Anm.; ex Ponto I 1, 51; Serv. zu Verg. Aen. XII 120; Juvenal VI 532; Apul. Met. XI 10, 14, 23, 27; Claudian de IV. cons. Honor. 570 ff.

[4] Lucan Phars. IX 159; auch die heiligen Tiere wurden in Linnen begraben: Euseb. praep. ev. II 1 p. 50 d (I 62, 15 D.).

[5] Pap. Berol. II 162.

[6] Pap. Par. 2189; 1861; pap. Lond. 46, 207 K. 210 W.

als *φυλακτήριον*[1], zur Umhüllung eines *ἄτοκον*[2]; die zauberkräftige Wurzel[3] und der zur Divination ausersehene Totenkopf[4] werden in ein *ὀθόνιον καθαρόν* eingeschlagen.

[1] Pap. Par. 3093ff.

[2] Psellos, Lect. mirab. (Paradoxogr. Graeci ed. Westermann) p. 144, 9.

[3] Pap. Par. 3005.

[4] Codd. astrol. III App. S. 53; vgl. oben S. 209. — Nicht ganz klar ist, was man unter der *Νειλῴη ὀθόνη* und den *σινδόνες* der *ἀπόλυσις* bei Euseb. praep. ev. V 9 p. 195d (I 227, 17, 22 Dind.) zu verstehen hat.

SECHSTER ABSCHNITT

Die nächtlichen Opfer im Hause des Crassus

Kap. 57—61 S. 64, 20— 69, 6 Helm

Iunius Crassus, ein Mensch von zweifelhaftem Rufe, hat schriftlich ein Zeugnis eingereicht, wonach Apuleius in des Crassus Hause zusammen mit einem dort in Miete wohnenden Freunde, Quintianus, in des Hausherrn Abwesenheit nächtliche Opfer gefeiert habe. Dieser habe nach seiner Rückkehr noch Federn im Hause verstreut und die Wände rauchgeschwärzt gefunden.

Ein solcher Belastungszeuge war durchaus nicht leicht zu nehmen, man müßte also annehmen, daß Apuleius sich angelegen sein ließe, diese Beschuldigung recht eingehend zurückzuweisen; gerade das Gegenteil ist der Fall. Ein halb Dutzend billige Witze, eine Invektive gegen den Charakter des Zeugen, von dem vermutet wird, er habe sich mit seinem Zeugnis aus einer augenblicklichen Geldverlegenheit geholfen, und wir sind bei einer ganz andern Sache. Kein einziger der Gegengründe des Apuleius hält einer Prüfung stand. Daß Crassus sich habe bestechen lassen, ist eine unbewiesene Behauptung, trotz des *consensus omnium*[1], ebenso, daß alles abgekartete Sache sei, so durchsichtig, daß selbst der Vorsitzende gleich dahinter gekommen sei[2]. Es wird ferner mit keiner Silbe gesagt, wieviel Zeit zwischen der fraglichen Nacht und der Rückkunft des

[1] S. 68, 3 ff. Helm. [2] S. 68, 18 ff. Helm.

Crassus lag[1]; er kann schon am folgenden Morgen gekommen sein: dann war wohl Zeit, daß Quintianus das Haus verlassen konnte, nicht aber, daß alle Spuren schon verwischt sein konnten. Daß alles sich in einem fremden Hause abgespielt habe und nicht in dem des Redners[2], ist auch kein Gegenbeweis; Apuleius könnte hier ja einmal ausnahmsweise eine Nebenrolle gehabt haben, oder es konnte ihm daran gelegen sein, daß man in seiner Wohnung die Spuren dieser heimlichen Tätigkeit nicht fand. Quintianus ist zwar als Entlastungszeuge anwesend[3], viel Wichtiges scheint er aber nicht zu sagen gewußt zu haben, denn Apuleius verweist nie auf sein Zeugnis. Das einzige für Apuleius günstige Moment besteht darin, daß Crassus, obschon er am Vortage am Verhandlungsorte anwesend war[4], das Gerichtsgebäude zu betreten vermied und seine Angaben lieber schriftlich machte. Ob aber wohl der Gerichtshof das als vollgültigen Beweis für die Unglaubwürdigkeit des Zeugen ansehen konnte? Wir können es nicht mehr entscheiden; tat er es, so dürfte die Entscheidung zugunsten des Angeklagten doch etwas voreilig gewesen sein, oder es muß das Zeugnis in Wahrheit eine viel nebensächlichere Frage betroffen haben, als Apuleius sie darstellt. Ich bin in der Tat geneigt anzunehmen, daß hier Apuleius nach dem Siege am Tatbestand zugunsten der rhetorischen Wirkung etwas retouchiert hat, um seine Gegner zu planmäßig vorgehenden Schurken stempeln zu können.

Kap. 57 S. 65, 5f. Helm:

me ... nocturna sacra cum Appio Quintiano amico meo factitasse ...

Daß die *nefaria sacra* bei Cicero[5] als *crimina capitalia* erscheinen und Paulus[6] auf die *sacra impia nocturnave* Strafe der Kreuzigung oder der Tötung durch wilde Tiere setzt, ist früher schon erwähnt worden[7]. Der Kläger hatte also ganz recht, dieses Zeugnis als *gravissimum* einzuführen, es steht

[1] S. 66, 2ff. Helm. [2] S. 66, 8ff. Helm.
[3] *Qui mihi assistit*, S. 66, 11 Helm. [4] S. 67, 7ff. Helm.
[5] In Vat. 6, 14. [6] Sent. ad fil. V 23, 15.
[7] Einleitung, S. 12f.

seinen eigenen Aussagen an Schwere der Beschuldigung nicht nach.

Kap. 57 S. 65, 5 Helm:

me in eius domo sacra factitasse.

Kap. 58 S. 66, 5 Helm:

in vestibulo ... pennas offendisse.

Kap. 58 S. 66, 18 Helm:

deformitatem passum esse in cubiculo suo Quintianum.

Diese drei näheren Bestimmungen über den Ort des angeblichen Opfers werden uns mitgeteilt. Sie sind leider nicht hinreichend, um uns eine deutliche Vorstellung des Vorgangs zu geben. Daß die Handlung in einem andern Hause stattfindet, ist auffällig nur so lang, als man Apuleius für den *μυσταγωγός* ansieht, aber das scheint ja die Anklage nicht behauptet zu haben[1].

Daß sich die Federn im Vestibulum fanden, beweist natürlich nicht, daß dies der Ort des Opfers war, sie können irgendwie dorthin verschleppt sein. Mit den *pennae in vestibulo* wird zunächst ohne nähere Bestimmung verbunden, daß die *parietes fuligine deformati* gewesen seien. Man wird glauben, es seien die Wände des Vestibulum gemeint, später erfahren wir aber, daß die durch den Rauch hervorgerufene *deformitas* sich im *cubiculum* des Gastes befunden habe. Da man nicht annehmen kann, daß jemand, der ein Quartier bezahlt, in Oea auf dem Vorplatz habe übernachten müssen, so ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit der Schlafraum des Quintianus als Ort des Opfers. Das sagt aber nicht mehr und nicht

[1] Die Papyri helfen in dieser Frage auch nicht weiter, sie nennen immer einfach *οἴκους* oder *τόπους* ohne Zusatz über die Eigentumszugehörigkeit zum Zauberer. Ein *δῶμα ἄλλου* wird nur pap. Ber. I 56 genannt, wo aber Kroll mit Recht die Zuverlässigkeit der Angabe in Frage stellt. Denn es ist kein Grund einzusehen, warum der Zauberer ein anderes Haus zum Schauplatz seiner Tätigkeit machen sollte, wenn er nicht etwa gerade dort etwas niederzulegen oder zu vergraben hat; ein solcher Schadenzauber liegt aber an jener Stelle nicht vor.

weniger, als daß die Zauberer sich einen Platz aussuchen, an dem sie zur Nachtzeit am wenigsten Störung befürchten müssen. Für die Art und den Zweck des Opfers folgt gar nichts aus dieser Tatsache, der Schluß, daß der Ort einen Fingerzeig gebe für den Zweck des Ganzen, daß also eine *ὀνειραιτησία* vorliege[1], erledigt sich in unserem Falle durch die Tatsache, daß eine solche *ὀνειραίτησις* ihrem Wesen nach die Anwesenheit eines Zweiten bei den sie einleitenden Handlungen kaum rechtfertigt.

Kap. 58 S. 66, 5 Helm:

(*scripsit se*) *in vestibulo multas avium pinnas offendisse, praeterea parietes fuligine deformatos.*

Hat uns der Ort des Opfers über dessen nähere Beschaffenheit und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Zauberhandlungen nicht klar werden lassen, so sind auch die Rückschlüsse, die wir auf Grund obenstehender Mitteilungen machen können, nicht geeignet, unserer Frage eine bestimmte Antwort zukommen zu lassen.

Die Verwendung von Fackeln kennen wir aus Lustrationsriten mehrfach[2], beim Zauberopfer gar nicht[3]. Und strenggenommen nötigt uns überhaupt nichts, die Fackeln als wesentlichen Bestandteil des magischen Opfers zu betrachten; wer sagt, sie seien nur als Beleuchtung bei der nächtlichen Szene zu denken und aus ihrem Ruß habe Crassus nur auf *nocturna*

---

[1] z. B. Pap. Lond. 121, 222 K.; 230 K.; 122, 64 K. 65 W.; Indices s. v. *κοιτῶνος*, *κοιμᾶσθαι*.

[2] Wundt, Völkerpsych. II 2 (1906) 326, 2; Diels, Sibyll. Blätter S. 47/8; Rieß, Superstitions in Greek Comedy, American Journ. of Phil. XVIII (1897) p. 205; Samter, Familienfeste S. 16 ff.; Kroll, Antiker Aberglaube a. a. O. S. 36 f. (602 f.); M. Vassits, Die Fackel in Kultus u. Kunst d. Griechen, Diss. München 1900, S. 8, 12, 21, 29 f., 48 ff.

[3] Wenigstens wüßte ich weder aus den Papyri noch sonst aus der Literatur etwas anzugeben, das hierher paßte, s. auch Vassits S. 53. Der liber adv. mag. artes des Joh. Vincentius (bei Hansen, Quellen z. Gesch. d. Inquis. u. d. Hexenw. 1901 S. 228, 9 ff.), kennt ein Mittel *ad odium inter coniuges seminandum, quod quidam malefici faciunt, extrahendo torces ab igne et ipsos retrovertendo, ut videlicet obustum ponatur extra ignem et id quod non est combustum vertatur versus ignem.*

sacra geschlossen, erklärt meines Erachtens ihr Vorhandensein völlig genügend, ohne daß sie bei dieser Erklärung mit dem Opfer als solchem irgend etwas zu tun hätten.

Ähnlich steht es mit den *pennae*. Sind es die Überreste von geopferten Tieren? Oder sind es diese Federn selbst gewesen, auf die es den Zauberern ankam? Und wenn, was haben sie damit gemacht? Zu welchem Zweck sind sie verwandt worden? Das sind alles Fragen, die wir stellen müssen, aber vergeblich stellen. Der Magier opfert ganz verschiedene *aves*[1] zu ganz verschiedenen Zwecken, und die Angabe von Kap. 47 S. 55, 1 Helm: *nullas hostias nisi gallinas nominastis* darf man nicht ohne weiteres auch auf unsere *aves* beziehen, da sie zu einer andern πρᾶξις gehört.

Daß Federn bei Zauberhandlungen verbrannt worden sind und zwar im *nocturnum sacrum* zum Zwecke des Liebeszaubers wissen wir aus Horaz epod. V, wo Canidia befiehlt, neben Cypressenholz, Zauberkräutern und Totengebein auch *plumamque nocturnae strigis ... flammis aduri Colchicis* (v. 20, 24); sie stellen also ein ἐπίθυμα dar. Man müßte dann in unserm Falle die *taedae* an Stelle der *flammae Colchicae* setzen. Aber das ist auch wieder zu unsicher, da wir den Zweck der *sacra* und die Art der *plumae* nicht kennen und natürlich auch nicht von Horaz' Angabe aus verallgemeinern können.

---

[1] So Teile von Tauben, den Vögeln der Venus (Artemid. II 20 p. 113, 23 ff.; Apollodor, frg. 19, FHG I p. 431 Müller; Alexis frg. 214 K.; Codd. astrol. IV Append. p. 123, 5—8; Preller-Robert, Griech. Myth.[4] 381 f., 683, 2; Pauly-Wissowa I 2 S. 2767; V. Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere[7] (1902) 339 ff.; De Visser, Die nicht menschengestalt. Götter d. Griechen § 243 S. 173; Pap. Par. 2891 ff.; Ber. II 177; Lugd. I. I 31; VII 1; II 170, 14; Lond. 122, 69 K. 70 W.; 121, 222 K. 223 W.; vgl. Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI p. 785, 4; vom Geier, der chthonisch ist (Dieterich, Nekyia 47, 4) Par. 2895, 2590; Lond. 121, 780 K. 847 W.; Sperber, der der Sonne heilig und dem Monde verhaßt ist (Dieterich, Abrax. 32; Wiedemann, Her. II. Buch 292) Par. 2590, 2597, 2660, 2103; Gans, die mit der Erotik zusammenhängt (Wiedemann, S. 311; O. Keller, Tiere d. kl. Altert. S. 288,9; Furtwängler, Text zu Bruckmanns Denkm. 2. Serie no. 577) pap. Lugd. I VII 2 (Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI p. 785, 4); Deubner, De incub. S. 42; Lond. 46, 382 K. 396 W.; Krähe: Lond. 121, 223 K. 231 W.; 122, 69 K. 70 W.; Ibis: Par. 1689, 3132; Lond. 46, 449; Ber. II 46.

SIEBENTER ABSCHNITT

Das Bild des Zaubergottes

Kap. 61—66 S. 69, 6— 74, 5 Helm

Apuleius soll sich heimlich aus kostbarem Holze das Bild eines Gerippes haben machen lassen, dem er nun unter dem Titel eines *βασιλεύς* seine Verehrung bezeuge[1], und zwar *ad magica maleficia.*

Apuleius gibt zu, daß aus teurem Material für ihn ein Götterbild sei gefertigt worden[2], daß er diesem Opfer bringe[3], und daß auch in seinem religiösen Leben ein *βασιλεύς* eine Stelle habe, über dessen Wesen er jedoch nichts aussagt[4]. Aber das Bild ist nicht im Verborgenen hergestellt worden, sondern in der Werkstatt eines angesehenen Künstlers[5], und jenes Bild stellt auch kein Gerippe dar, sondern ist ein regelrechter Merkur[6].

Der Redner hat sich hier die Mühe genommen, ziemlich gründlich die Anklage zu widerlegen; er hat Entlastungszeugen gestellt[7] und auch das Götterbild, von dem er spricht, herbeischaffen lassen.

Ich sage ausdrücklich, von dem er spricht: denn er

[1] S. 69, 7 ff. Helm. [2] S. 69, 23 H.; S. 70, 3 ff. H.

[3] S. 71, 7 H. *festis diebus ture et mero et aliquando victima.*

[4] S. 72, 16 ff. H.; S. 73, 7 H. [5] S. 69, 14 ff. H.; S. 69, 17 H.

[6] S. 71, 20 ff.; S. 71, 12. 13 H.

[7] Den Künstler und den Sohn der Capitolina, die das Ebenholz zur Herstellung schenkte: S. 69, 16; S. 70, 9 ff. Helm.

beweist wohl, daß jener Merkur aus edlem Holze hergestellt ist in der Werkstatt des Cornelius Saturninus, aber daß dieser *Mercuriolus* identisch ist mit dem Bilde, auf das seine Gegner anspielten, beweist er eigentlich nicht; er setzt es als selbstverständlich voraus. Man kann sich ja sehr wohl denken, daß für seine Widersacher das kostbare Material und der eigenartige Kultname genügten, um das Bild zu einem Gerippe zu machen und die Herstellung bei einem angesehenen Künstler totzuschweigen, weil ihnen die *occulta fabrica* besser in den Kram paßte. Man könnte aber auch auf den Gedanken kommen, daß die von Apuleius gegebenen Beweise für den Merkur passen, die Angaben seiner Gegner aber für ein anderes Bild, das weniger unschuldig war. Und eine dritte Möglichkeit wäre die, daß zwar außer jenem Merkur kein weiteres Bild vorhanden ist, daß wohl aber die Verehrung, die er genießt, mit den *maleficia magica* zusammenhängt. Denn daß Merkur Zaubergott ist, hat uns Apuleius selbst gesagt, er nennt ihn unter den im Kap. 31 aufgezählten Zaubergottheiten an erster Stelle.

Je nach dem Grade von Unaufrichtigkeit, den man dem Redner zutraut, wird man sich für eine der drei Möglichkeiten entscheiden. Wir müssen zusehen, ob sich in den Worten des Apuleius selbst vielleicht ein Anhaltspunkt für eine Entscheidung bietet.

Kap. 61 S. 69, 9 Helm:

sigillum sceleti forma ligno exquisitissimo.

Antike Skelettdarstellungen sind uns besonders bekannt aus Petron[1] und den Bechern von Boscoreale[2], die aber sicher nichts Magisches haben[3], ebenso steht es mit den meisten geschnittenen Steinen, die Gerippe zeigen[4]. Ein solches könnte

[1] Cena Trim. 35 S. 214 Friedl.; auch Wiedemann, Herodots II. Buch, S. 331; Plut. sept. sap. conv. 148 A.

[2] Springer-Michaelis, Hdb. d. Kunstgesch. I[7] Fig. 589 S. 328.

[3] Skelettdarstellungen zu medizinischen Zwecken: R. Ritter v. Tölpy, Gesch. d. Anatomie, bei Puschmann-Neuburger-Pagel, Hdb. d. Gesch. d. Medizin II, Jena 1903, S. 191.

[4] G. Treu, De ossium . . . imaginibus, Diss. Berl. 1874, p. 18 IV 50, p. 20 ff. b, p. 34 b 84 ff., p. 35, 101, p. 36, 103; A. Furtwängler, Geschn.

wohl nichts anderes sein, als das Bild eines dem Zauberer dienenden *νεκυδαίμων*, besonders, weil es Opfer erhält. Wir haben von der Herstellung von Skeletten in Holz keine Überlieferung und bei der Vergänglichkeit des Materials auch natürlich keine Reste. Daß aber die Skelette in der Magie vorgekommen sind, beweist eine Anweisung zur Herstellung eines magischen Ringes[1]: *Ποίησον δάκτυλον, ἐφ' ᾧ γεγλύφθω λέων ἀκέφαλος*[2], *ἀντὶ δὲ τῆς κεφαλῆς ἐχέτω βασίλειον Ἴσιδος, πατείτω δὲ τοῖς ποσὶ σκέλετον, ἵνα ὁ δεξιὸς ποὺς πατῇ τὸ κρανίον τοῦ σκελέτου.* Dem entsprechen im Denkmälervorrat etwa Matter *Histoire du gnosticisme* III, *planche* VIII Fig. 8 und Treu *De ossium imag.* 113 p. 40, 114—116[3]. Im pap. Mimaut hingegen, wo auch von einem *σκέλετος* die Rede ist[4], begründet der Papyrus selbst durch die beigefügte Zeichnung die Unbrauchbarkeit dieser Stelle für uns: es ist das kein Skelett im Sinne des Apuleius. Andrerseits wissen wir von der Verwendung von *ξόανα* als magischer Bildwerke[5]. So betet der Zauberer im ersten Leydener Papyrus[6]: *ὅπως δῷς θείαν καὶ μεγίστην δύναμιν τούτῳ τῷ ξοάνῳ καὶ ποιήσῃς αὐτὸ δύνασθαι καὶ ἰσχύειν κατὰ πάντων καὶ χώρων*[7] *ψυχὰς μετατρέπειν, πνεύματα κινεῖν, ἀντιδίκους ὑποτάσσειν, φιλίας στηρίζειν, πόρους πάντας περιποιεῖν, ὀνείρους ἐπιφέρειν, χρησμοδοτεῖν, πάθη τε ψυχικὰ καὶ σωματικὰ καὶ ἀσθένειαν ἐμπόδισμόν τε ποιεῖν, φίλτρα ἐρωτικὰ πάντα ἀποτελεῖν*[8]. Ein anderes *ξόανον* lernen wir aus

---

Steine d. Berl. Antiquar. I 390 unter Skelett, Totenschädel; A. Furtwängler, Antike Gemmen I, Taf. XXIX 47—51; II S. 145; I Taf. XLVI 24, 26; II S. 222; Furtwängler, Gemmen I, Taf. XXII 12, 15 gehören nicht hierher, da sie kein ganzes Skelett zeigen.

[1] Pap. Par. 2132.

[2] Zwischen *ἀκέφαλος* und *ἀντὶ* notiert Wessely im Progr. Hernals 1889, S. 15 eine Lücke von der Ausdehnung zweier Buchstaben; nach der Photographie zufällige Raumverschwendung des Schreibers.

[3] Vgl. sonst noch über Skelettdarstellungen: Dieterich, Abraxas 53, 1; Hild b. Daremb.-Saglio III 2 p. 951 s. v. Larvae; Kopp, Pal. crit. § 530 (III 631); Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet, Werke, Göschen 1855 Bd V S. 321 ff.; E. Szanto, Ausgew. Abhandl., Tüb. 1906, S. 371; Cabrol, Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie I 2 (1907), s. v. Anatomie III p. 1944 ff.; ebenda p. 1556 über das Skelett als *κακοδαίμων*.

[4] v. 68.

[5] Vgl. Frazer, The golden bough[2] II S. 192 f.; R. Reitzenstein, Poimandres S. 30 f. (unter Verweis auf pap. Par. 2359 ff.).

[6] IX 22 ff.

[7] *χωρεῖν* verm. Kroll Phil. LIV 561.

[8] Vgl. ib. X 8.

dem zweiten Leydener Papyrus kennen[1], wo der Magier die Vorschrift gibt: *Ἔχε δὲ καὶ ἐκ ῥίζης δάφνης τὸν συνεργοῦντα Ἀπόλλωνα γεγλυμμένον.*

Da wir so die Darstellung von Skeletten auf der einen und den Gebrauch von Holzbildern auf der andern Seite im Zauber aufzeigen können, so hindert nichts, die Möglichkeit der Existenz eines hölzernen Skeletts zu solchen Zwecken zuzugeben.

Kap. 61 S. 69, 10 Helm:

Graeco vocabulo βασιλέα nuncupare.

Wir können die Erklärung des Apuleius ganz aus dem Spiel lassen; wir müssen hier fragen, was die Gegner mit der Angabe dieses Namens Schlimmes aussagen wollten. Jedenfalls muß mit dem Namen *βασιλεύς* dasselbe Wesen bezeichnet sein, das als Gerippe dargestellt ist. Wünsch denkt an einen semitischen Melech. Daß dessen Name im Griechischen mit *βασιλεύς* gegeben wurde, bezeugt die Septuaginta des Zephania (1, 5), wo gesagt wird, Gott werde ausrotten *καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ... τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ κυρίου καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν,* wo einige Handschriften lesen *κατὰ τοῦ Μελχόμ αὐτῶν*[2]. Im Zauber haben ganz verschiedene Götter den Beinamen *βασιλεύς*[3]; sie können alle nicht gut als Skelett dargestellt worden sein. Wohl aber hat außerhalb der Papyri auch Hades den Beinamen des *βασιλεύς*[4]. Nun ist, soweit ich sehen kann, Lessings These, daß im Altertum der Tod nicht als Gerippe gebildet worden sei, noch heute in Geltung, und das auch für die Darstellung des Königs der Toten. Man kann allerdings zu bedenken geben, daß ein besonderer Zweck — hier der magische — auch besondere Ausdrucksformen bedingt, und daß der Zauber uns doch alles in allem recht wenig von seinem Apparat hinterlassen hat; die Möglichkeit, daß ein

[1] Pap. Lugd. II 179, 15.

[2] Nowacks Handkommentar III 4, 306 erklärt die Stelle als im Hebr. schon durch Glossen entstellt. Ich kann bei meiner mangelhaften Kenntnis des Hebräischen das nicht entscheiden.

[3] Vgl. pap. Berol. I 163; II 53; Par. 640.

[4] Vgl. Bruchmann, Epitheta deor. im Supplement zu Roschers Lexikon S. 2.

Magier sich für seine Zwecke den *βασιλεὺς ἐνέρων* habe als Skelett darstellen lassen, besteht theoretisch ganz gewiß. Wir dürfen sicher sein, daß die Ankläger des Apuleius das *sigillum sceleti forma*, das *βασιλεύς* genannt und durch Opfer geehrt wird, so oder ähnlich auffaßten.

Kap. 63 S. 71, 5 ff. Helm:

nam morem mihi habeo quoquo eam simulacrum alicuius dei inter libellos conditum gestare eique diebus festis ... supplicare.

Diese Stelle ist ein weiterer Beleg für die früher[1] von mir aufgezeigte Sitte, die Bücher bei einem Heiligtum zu bewahren. Apuleius geht noch weiter, er trägt nie eine größere Anzahl Rollen in seinem Gepäck mit, ohne daß ein eigens dazu gefertigtes Götterbild dabeiliegt. An dieser Stelle ist durch den Ausdruck *quoquo eam simulacrum alicuius dei inter libellos conditum gestare* die ausschließliche Beziehung des göttlichen Schutzes auf die Bücher besonders klar.

Für die Opfer vor einer solchen Hausgottheit vgl. Lukian, Philopseudes 21.

Kap. 63 S. 71, 10 ff. Helm:

ex hospitio meo Mercuriolum afferret ... quem scelestus ille sceletum nominabat.

Also das fragliche Bild ist ein Merkur. Der *λόγιος* ist ja für den Rhetor der gegebene Hausgott, leider hängt er aber auch verdächtig eng mit der Magie zusammen[2]. Nicht nur daß er angerufen wird; auch sein Bild hilft dem Zauberer bei seinen Werken[3]. Ich gebe als Belege einige Beispiele der Papyri. Der Verfasser des großen Pariser Zauberbuchs hat im Zusammenhang mit einem Hymnus an Luna-Trivia uns ein *φυλακτήριον τῆς πράξεως* erhalten, das so lautet[4]:

[1] S. 207 zu Kap. 53 S. 59, 18 Helm.

[2] Siehe oben S. 117 ff.

[3] Ein magischer Traktat *de imaginibus Mercurii* (wo aber der Planet gemeint war) ging unter dem Sammelnamen *Hermes*, vgl. Albertus Magnus, Speculum astronomicum Kap. 11 (Codd. astrol. V, 1 Append. p. 100, 14).

[4] Pap. Par. 2358 ff.

Πρακτικόν. λαβὼν κιρρὸν κηρὸν καὶ χυλοὺς ἀερίας καὶ σεληνιτίδος μῖξον καὶ πλάσον Ἑρμῆν ὑπόκενον, τῇ εὐωνύμῳ κρατοῦντα κηρύκιον καὶ τῇ δεξιᾷ μαρσίππιον[1]. *γράψον εἰς χάρτην ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα ταῦτα καὶ θεωρήσεις ἀκατάπαυστον* (folgen 4 magische Namen). *δὸς πόρον καὶ πρᾶξιν τῷ τόπῳ τούτῳ ὅτι ψεντεβηθ ἔνθαδε κατοικεῖ*[2]. *καὶ ἐνθεὶς ἀνάπλασον τῷ ὁμοίως κηρῷ*[3], *κατάθου δὲ αὐτὸν εἰς τοῖχον ἀθεώρητον, στέφε δὲ αὐτὸν*[4] *τῇ ἔξω καὶ ἐπίθυσον αὐτῷ ἀλέκτορα σπείσας οἴνου Αἰγύπτιον. κάε δὲ αὐτῷ λύχνον ἀμίλτωτον.*

Ganz entsprechend ist eine Anweisung des pap. Lond. 46 (378 K. 392 W. ff.): *Καὶ πλάσμα Ἑρμοῦ χλαμυδηφόρου ... κατεχέτω δὲ ὁ Ἑρμῆς κηρύκιον, καὶ γράψον τὸν λόγον εἰς χάρτην ἱερατικὴν καὶ εἰς φύσαν χηνείαν καθὼς πάλιν παρὰ τοῦ Ἡρακλεοπολίτου* (von einem solchen will der Magier die ganze *πρᾶξις* erfahren haben) *καὶ ἔνθες εἰς τὸ ζῴδιον ἐνπνευματώσεως εἵνεκεν. καὶ ὅταν βούλῃ χρ.*[5] *λαβὼν χάρτην γράψον τὸ(ν) λόγον καὶ τὸ πρ(ᾶγμα) καὶ ἀποκειράμενος ... ἐκ τῆς κεφαλῆς σου τρίχα συνείλιξον τῷ χάρτῃ δήσας ἄμματι φοινικίνῳ καὶ ἔξωθεν αὐτοῦ κλάδον ἐλαίας καὶ θὲς πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἑρμοῦ*[6], *οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ ἐπίθες. κείσθω δὲ τὸ ζῴδιον ἐν ναῷ φιλυρινῷ*[7].

Wir haben also im ersten Falle ein Hermesbild, das im Hause als glückbringend in einer Verhüllung bewahrt wird, dem man einen Hahn opfert, Weinspenden ausgießt und eine

---

[1] Apuleius nennt an seinem Merkur als Charakteristikum nur die *pinnulae*: S. 71, 24 Helm; vgl. S. Reinach, Rep. de la statuaire II 149, 4. 8; 150, 1; 151, 3; 152, 10; 153, 5; 154, 4—8; 155, 4—6; 156, 2. 6; 157, 4—6; 790; III 41 ff.; 241 f.

[2] Für diese Formel vergleiche O. Jahn, Berichte d. sächs. Gesell. d. Wissensch., Leipzig phil.-hist. Klasse VII (1855) S. 75 ff.

[3] Der Zettel mit den magischen Worten wird in das *ὑπόκενον* der Figur hineingelegt, und dann die Öffnung mit dem gleichen Wachs verschlossen, aus dem die Figur ist.

[4] *αὐτὸν* kann grammatisch sowohl zu *τοῖχος* als auch zu *κηρός* gehören; das folgende *ἐπίθυε αὐτῷ* muß aber vernünftigerweise den *κηρός* bezeichnen: man wird dann *στέφε δὲ αὐτὸν* auch auf den *κηρός* beziehen und vor *εἰς τοῖχον* das überlieferte *αὐτὸ* in *αὐτὸν* ändern.

[5] Da nachher ein Blatt Papier mit dem *πρᾶγμα* dem Bild zu Füßen gelegt wird, liegt es nahe an Weissagung zu denken und *χρ(ηματίζειν)* zu ergänzen (so Kenyon). [6] Kenyon, der Pap. hat ein bes. Zeichen dafür.

[7] Vgl. Lond. 122, 53 K. 54 W. ff.

„ewige Ampel" brennt. Im zweiten Falle lernen wir dazu, daß für solche magische Hermesgestalten das χλαμυδηφορεῖν charakteristisch ist, und zwar so sehr, daß χλαμυδηφόρε zum Kultbeinamen in magischen Hymnen wird[1]. Demgegenüber steht bei Apuleius ein *sudariolum*, über dessen Inhalt der Rhetor nur zögernd und zweideutig Antwort gibt, und ein *Mercuriolus*, an dem besonders die *festive circa humeros vestis substricta* auffällt, dem sein Besitzer Spenden von Wein, Rauchopfer, und unter Umständen auch Tieropfer darbringt. Das sind so starke Übereinstimmungen, daß man füglich an der Harmlosigkeit dieses Mercuriolus irre werden kann. Wir sind aber noch nicht zu Ende. Das Götterbild ist aus Ebenholz[2]: diese Tatsache steht fest, einerlei ob Apuleius es ohne sein Zutun geschenkt erhalten hat[3], oder, wie seine Gegner wollen, sich abgemüht hat, es zu erhalten[4]. Wie aber nun, wenn uns ein antiker Theurg den Satz hinterlassen hat: *Οἶδά σου τὸ ξύλον τὸ ἐβέν(ν)ινον· οἶδά σου, Ἑρμῆ, τίς εἶ?*[5]. Der Mann hat ein Interesse daran, dem Gotte sein *ἀληθινὸν σύμβολον* und die *ἀληθινὴ μορφή* zu sagen, und er spricht vom Ebenholz als *σύμβολον* des magischen Merkur. Ist dies Zusammentreffen mit Apuleius der reine Zufall? Ich kann den, der diese Frage bejaht, nicht widerlegen, denn die von mir angeführten Parallelen sind eben nur Parallelen, eine zwingende Verknüpfung können wir zwischen dem Merkur des Apuleius und den magischen Hermesgestalten nicht herstellen. Ich meine aber doch, daß durch diese Parallelen die Möglichkeit der Auffassung des Streitpunktes an Wahrscheinlichkeit gewinnt, die ich oben[6] als dritte bezeichnet habe: Apuleius hat ein Götterbild, einen Merkur, dessen Material und dessen Verehrung durch den Redner die Ankläger nicht ohne Grund darauf gebracht hat, die Figur diene Zaubereien. Indem sie aber in der Absicht, die Sache möglichst grauenhaft und widernatürlich zu machen, sich verleiten lassen, das Bild als Darstellung eines Gerippes

[1] Dieterich, Abraxas S. 64; pap. Lond. 121, 670 K. 736 W.; vgl. die Typen bei S. Reinach, Rep. de la statuaire II 149 ff.
[2] S. 70, 3 Helm.
[3] S. 69, 24 Helm; 70, 1 ff., 20.
[4] S. 70, 23 Helm.
[5] Pap. Lond. 122, 12 K. W.
[6] S. 223.

auszugeben, ohne es zu kennen, geben sie ungewollt dem Angeklagten Gelegenheit, dadurch, daß er durch den Augenschein nachweist, die Figur stelle kein Skelett dar, den ganzen Vorwurf zu erledigen, ohne sich weiter über die Art der Verehrung und ihren Zweck auslassen zu müssen.

Kap. 64 S. 72, 3 ff. Helm:

At tibi, Aemiliane, pro isto mendacio duit deus iste superum et inferum commeator utrorumque deorum malam gratiam eqs.

Für die lange Aufzählung der Geister, die Hermes senden soll, und die zunächst uns gesucht und abgeschmackt anmutet, gibt es doch in den Defixionen Parallelen; sie geht aus dem Bestreben hervor, ja keinen Rachegeist zu übergehen. Ein gutes Beispiel dafür ist der Liebeszauber des pap. Par. 1390 ff.[1], wo eine Anrufung lautet[2]: *Καὶ σὺ κυρία βορβοροφόρβα* (folgen *voces mysticae*),

Πέμψον δ' Ἐρινύν, Ὀργογοργονίστριαν
ψυχὰς καμόντων ἐξεγείρουσαν πυρί,
ἥρωες ἀτυχεῖς ἡρωίδες τε δυστυχεῖς,

οἳ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ . . . ἐπακούσατέ μου καὶ ἐξεγείρατε τὴν δεῖνα ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ καὶ ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν ἡδὺν ὕπνον ἀπὸ τῶν βλεφάρων καὶ δότε αὐτῇ στυγερὰν μερίμναν φοβερὰν λύπην.

Wenn diese Beschwörung innerhalb von drei Tagen keine Wirkung hat, so folgt ein *ἐπάναγκος* dieses Wortlauts[3]: *Ἑρμῆ χθόνιε καὶ Ἑκάτη χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ ὠμοφάγοι*[4] *χθόνιοι καὶ θεὲ χθόνιε*[5] *καὶ ἥρωες*[6] *χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραε χθόνιε καὶ ἀμφίπολοι χθόνιοι*[7] *καὶ πνεύματα χθόνια καὶ ἁμαρτίαι χθόνιαι*[8] *καὶ ὄνειροι χθόνιοι καὶ ὅρκοι χθόνιοι καὶ*

[1] Neu behandelt von Fahz a. a. O. S. 167—169.

[2] 1415, Fahz S. 168, 21 ff., dort auch der kritische Apparat.

[3] v. 1443 ff., Fahz S. 169, 38 ff. [4] Vgl. oben S. 128.

[5] Der *θεὸς χθόνιος* ist Pluton.

[6] Vgl. Usener, Götternamen 248 ff.

[7] Man kann etwa an die Erinyen denken, der Beherrscher der Unterwelt hat aber natürlich auch noch andere, namenlose *ὀπάονες*.

[8] Es sind wohl die *ἁμαρτίαι*, die den Menschen dem Tartarus verfallen lassen, hier persönlich gedacht, wie nachher die *ὅρκοι*, die Schwüre bei den Unterirdischen.

Ἀρίστη χθονία καὶ Τάρταρε χθόνιε καὶ Βασκανία[1] *χθονία, Χάρων χθόνιε καὶ ὀπάονες χθόνιοι καὶ νέκυες καὶ οἱ δαίμονες καὶ ψυχαὶ ἀνθρώπων πάντων ἔρχεσθε σήμερον. Μοῖραι καὶ Ἀνάγκη τελέσατε τὰ γινόμενα ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταύτης* (1457). Dann werden noch in Versen die Herrscher des Hades und Aiakos, der Pförtner der Unterwelt, angerufen, die Tore des Totenreichs zu öffnen: *Ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκύων τούτων εἴδωλα πρὸς ὑπηρεσίαν ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ ἀνυπερθέτως, ἵνα πορευθέντες ἄξωσί μοι τῷ δεῖνα τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα.*

Das ist ganz dieselbe Ausführlichkeit, die sich mit der einmaligen Nennung nicht zufrieden gibt, sondern möglichst alle Geister zum Werke ruft[2]. Was also bei Apuleius so aussieht, als habe er ein Synonymenlexikon geplündert, ist in Wirklichkeit echtes Fluchritual[3].

Daß Merkur angerufen wird, ist hier besonders dadurch veranlaßt, daß ja sein Bild durch die Bezeichnung als *sceletum* verunglimpft worden ist; er hat also die erste Veranlassung, hier rächend einzugreifen. Er ist aber als der *πνεύματα δ' ἡνιοχῶν . . . τοὺς ὑπὸ τάρταρα γῆς τε βροτοὺς βίον ἐκτελέσαντας*[4], als *ὁ ἐπὶ τῶν πνευμάτων τεταγμένος θεός* (pap. Lugd. I. V 7), als *Ἑρμῆς χθόνιος* besonders geeignet und tritt in der Rolle als Geisterbeherrscher völlig an die Seite Hekates, auch da, wo er nicht unmittelbar von der Verfehlung des Verfluchten betroffen ist, wie am besten die Fluchtafeln zeigen[5]; vgl.

[1] Vgl. die *Βασκανοσύνη* bei Reitzenstein, Poimandres S. 297f.

[2] So sind *Ἑρμῆς* und *Ἑκάτη* von den besonders aufgeführten *ὠμοφάγοι* nicht zu trennen; die *ἥρωες χθόνιοι* sind synonym zu den *πνεύματα, νέκυες* und *ψυχαὶ ἀνθρώπων*, die *ὀπάονες χθόνιοι* bezeichnen mit anderm Ausdruck die *ἀμφίπολοι χθόνιοι*, wie die *umbrae* und *larvae* die *bustorum formidamina* und *sepulchrorum terriculamenta*. Vgl. Wschr. f. kl. Phil. 1907, 1325.

[3] Daß es bei Apuleius nach rhetorischen Gesichtspunkten zugestutzt ist, soll natürlich nicht geleugnet werden.

[4] Dieterich, Abrax. S. 64; Plasberg, Arch. f. Relw. II (1902/3) S. 212f.

[5] Audollent, Def. tab. LXI no 18, 68, 81 (Wünsch, Berl. phil. Wschr. 1905 Sp. 1075), 86, 242, 10; Index IV A p. 462; Cyprus, Ägypten, Achaia 464; Afrika s. v. Hermes chthonios, catochos; Stryd, *Ἐφημερ. ἀρχ.* 1903 S. 55; Wessely, Ephes. gramm. 5/6, 14—16; 244; Wünsch, Def. tab. att. (IG III, 3) no 79—95, 100, 101, 102[b], 103, 105—107, 109, 161, 162; Zaubergerät aus Pergamon S. 27; Ziebarth, Neue Fluchtafeln (Nachrichten d. Ges. d. Wissensch., Göttingen 1899, phil.-hist. Kl.) 14 (S. 112, v. 4); 15;

oben S. 117. Diese Art der *ἐπιπομπαί*, wie Apuleius sie anwendet, ist im Altertum sehr gefürchtet (Theophr. char. XVI, Leipz. Ausgabe S. 126; Tibull I 5, 13. 51; II 6, 29ff.; Properz IV 8, 51ff.; Ovid fast. V 431ff.). Constantin hat sie bei Todesstrafe verboten (cod. Iust. VIIII 18, 6) und Valentinian verordnet (VIIII 18, 9): *si quisquam ex agitatoribus seu ex quolibet genere hominum ... clandestinis suppliciis etiam manifestum reum maleficae artis oppresserit, ultimum supplicium non evadat*[1]. Der von Canidia dem Tode überantwortete Knabe kann keine schlimmere Rache nehmen, als daß er zu einem *νεκυδαίμων* wird, der im Schlafe die Zauberin plagt[2]. Der Magier hat eigne *φυλακτήρια* gegen solche Geister, so ein *θυμοκάτοχον ... πρὸς ... φόβους καὶ φαντασμοὺς ὀνείρων*[3], er ruft den Namen *Ἄβρααμ* gegen *ὀνείρους φρικτούς* und *πάντα ἀέρια*[4], und sichert sich durch ein *φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα*[5], er hat ein großes Interesse daran *ἀνειδωλόπληκτος* zu sein[6]. Daß er selber solche Plagegeister aussendet, geschieht vornehmlich im Liebeszauber[7], den *ἀργυπνητικά*, wie etwa im pap. Par. 2735 die *ἥρωες* aufgefordert werden: *στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς τῆς δεῖνα ἀφείλεσθε αὐτῆς τὸν γλυκὺν ὕπνον*. Aber auch sonst: *πορεύθητι εἰς τὸν τοῦδε οἶκον καὶ λέγε αὐτῷ τάδε: ... ὅπου κοιμᾶται ... παραστάθητι αὐτῷ φοβερός, τρομερὸς μετὰ τῶν τοῦ θεοῦ μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων* (pap. Lugd. I. IV 25ff.); der Magier bittet den *δεσπότης τῶν μορφῶν· διέγειρόν μοι ἄνδρας καὶ γυναῖκας ... ποίησον αὐτοὺς ἐνφόβους, ἐντρόμους, ἐπτοημένους τὰς φρένας* (ebenda II 11); er beschwört *ὅσα ἐστὶν πνεύματα ἢ κλαίοντα*[8] *ἢ γελώνια*[9] *φοβερὰ ἢ ποιοῦντα τὸν*

16[b], 5; 17, 5; 18/9; 20, 14; 23, 2; 24, 3. 4; Dieterich, Abraxas S. 66; Furtwängler, Ant. Gemmen III 202, 253ff.; Hubert bei Daremb.-Saglio III 2 p. 1512 mit Anm. 58; Legrand, ebenda III 2 p. 1815, 7°ff.; 1810C, 1811f.; Pauly, Realenz. IV S. 1851f.; Rohde, Psyche[2] I 208, 6; II 88 Anm.; Wilhelm, Jahresh. d. österr. arch. Inst. VII (1904) S. 120f.

[1] Siehe Maury, La magie p. 70, 1. [2] Hor. epod. V 91ff.

[3] Pap. Lond. 124, 24K.W.

[4] Pap. Lond. 121, 311K. 320W.ff.; Par. 2698ff.

[5] Pap. Lond. 121, 599K. 589W.; vgl. Lugd. II 204, 22ff.

[6] Pap. Par. 1062; Reitzenstein, Poimandres 200, 2 (auf Seite 201); vgl. auch das christl. *φυλακτήριον* aus cod. Paris. graec. 2316 bei Reitzenstein, Poimandres S. 292ff. [7] Siehe S. 129.

[8] *Κλαίοντα* Wünsch, *κλεοντα* pap. [9] *γελώνια* hält Wessely z. d. St.,

ἄνεμον δυσόνειρον ἢ ἔκθαμβον ἢ ἀμαυρίαν ποιοῦντα ἢ ἀλλοιωσύνην[1] *φρενῶν ἢ ὑποκλοπὴν καὶ ἐν ὕπνῳ καὶ δίχα ὕπνου*[2].

Das sind alles ganz analoge *ἐπιπομπαί*, die dem Fluche des Apuleius wohl entsprechen. Er mag auf Aemilianus, der ja nicht als sonderlich gebildet und über solche Dinge erhaben geschildert ist, einen starken Eindruck nicht verfehlt haben[3].

---

vgl. das Gespenst der Gelo (B. Schmidt, Volksleben d. Neugriechen S. 139ff.); auch *τελώνια* wäre denkbar (ebenda S. 171ff.); Pradel, Relgesch. Vers. u. Vorarb. III 337f.

[1] *αλλοιωσεινη* pap.

[2] Pap. R 1, 34ff., Wessely, Denkschr. 1893 S. 66.

[3] Vgl. noch über die Totengeister als Fluchgeister: Audollent LVIII no 100, 213; Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 262ff.; Dieterich, Abrax. 89f.; Erman, Ägypten u. äg. Leben I 217f., äg. Religion 158; Friedländer, Sittengesch. III^{b} 705, 708; Rohde, Psyche^{3} II 87, 411ff., 424; W. Wundt, Völkerpsychol. II 2 (1906) 68ff., 86, 114ff.

ACHTER ABSCHNITT

Der Liebeszauber gegen Pudentilla

Kap. 66—103; S. 74, 5— 114, 18 Helm

Das letzte, was man gegen Apuleius vorzubringen wußte, war seine Heirat mit der reichen Wittwe Pudentilla, deren Zustandekommen man auf magische Beeinflussung der Frau zurückzuführen müssen meinte. Pudentilla war wesentlich älter als ihr zweiter Gatte, der mit ihrem ältesten Sohne ungefähr gleichalterig war[1]. Zu diesem auffallenden Altersunterschied[2] kam noch, daß Apuleius als ziemlich armer Teufel in Oea eingezogen war[3] und dann durch diese Ehe Herr eines ansehnlichen Vermögens wurde[4]. Da er in seiner Bewerbung um die Hand der Wittwe nicht ohne Rivalen war[5], die natürlich nicht einsehen wollten, warum jene plötzlich ihre Hand dem zugewanderten Rhetor antrug[6], so machte man Gründe zurecht, die nicht anders als ungünstig für den glücklicheren Nebenbuhler ausfallen konnten. Daß er die Ehe mit der alternden Frau nur geschlossen hatte mit Rücksicht auf die reiche Erbschaft, stand ihnen von vornherein fest, und um eine Erklärung, wie Apuleius sein Ziel erreicht habe, war man auch nicht verlegen. Man hatte schon sehr bald, nachdem

---

[1] Er hat den Pontianus durch gemeinschaftliche Freunde kennen gelernt, und auf der Hochschule im Contubernium mit ihm gelebt, S. 80, 16.
[2] S. 32, 10 Helm. [3] Vgl. S. 20, 8 Helm.
[4] S. 76, 2; 101, 8. [5] S. 78, 17; 81, 20. [6] S. 82, 1 ff.

der neue Ehebund in aller Stille geschlossen worden[1], davon gemunkelt, daß hier Zauber im Spiele sei. Ein Brief Pudentillas an den Sohn sollte dazu dienen, dieses Gerücht auch vor dem Richter aufrecht zu erhalten[2]. Der Brief war echt, aber der Auszug daraus, den man Andern, um Stimmung zu machen, zu lesen gab, war aus dem Zusammenhang herausgerissen und besagte in seiner Isolierung gerade das Gegenteil von dem, was eigentlich in dem Briefe stand[3]. Apuleius hat durch den Nachweis dieser unsauberen Machenschaften gewonnenes Spiel, besonders da er zugleich nachweisen kann, daß sein jetziger Hauptgegner Aemilianus sich selbst für Pudentilla interessiert hat[4], also recht wohl das Ganze aus reiner Erbitterung über das Fehlschlagen der eigenen Pläne konnte angezettelt haben. Der Redner kann weiter urkundlich nachweisen, daß er auch die letztwilligen Verfügungen seiner Gattin nicht zu seinen Gunsten beeinflußt hat[5]. Die Gegner waren in diesem Punkte, den Apuleius wirkungsvoll zuletzt behandelt, der planmäßigen Verdächtigung unter Anwendung von Fälschungen sicher überführt: man kann sich wohl denken, daß dieser unbestreitbare Triumph des Angeklagten in diesem einen Punkte — dem einzigen, wo der Gegenbeweis mit urkundlichem Material geführt werden konnte — auf die Beurteilung der anderen Beschuldigungen wirken mußte.

Kap. 67 S. 75, 22ff. Helm:

nunquam eam (Pudentillam) voluisse nubere post priorem maritum, sed meis carminibus coactam dixere (vgl. Kap. 71 S. 79, 15 H.).

Damit haben wir zum Schlusse auch noch den Liebeszauber in unsere Betrachtung hereinzuziehen. Das ausgedehnte Gebiet beschränkt sich für uns dadurch, daß der Zauber von der Seite des Mannes ausgeht[6] und sich nicht nur beschränkt

---

[1] *αἰφνίδιον* S. 91, 16. [2] S. 90, 9ff. [3] S. 92, 11ff.
[4] S. 78, 7. [5] S. 110, 16ff. Helm.
[6] Das ist in den Darstellungen, die die hohe Literatur vom Liebeszauber gibt, so gut wie nicht vorhanden (Prop. I 1, 19 und Luk. Philops. 14 ist der Handelnde nicht selbst der Liebhaber) und darin besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen literarischer Darstellung und der Praxis. Die

auf die Gewinnung eines beliebigen, unabhängigen Weibes, sondern die Verdrängung von Rivalen in sich schließt.

Wir müssen in diesem Falle sehr bedauern, daß wir verhältnismäßig wenig haben von der Art jener Zauberbücher, die christlicher Eifer vernichtete, und von denen wir wissen, daß sie eigene Traktate enthielten: *Quo pacto aliquis vi mulierem caste vivere cupientem ad amorem illegitimum seduceret*[1], denn das entspräche ja vollkommen der Situation in unserm Falle. Wir haben aber immerhin auch in den Papyri Parallelen, denn der Zauberer muß immer die Möglichkeit im Auge behalten, daß ein Anderer desselben Weibes sich bemächtigen will. So etwa in dem *φιλτροκατάδεσμος θανμαστός*, den uns Kuhnert im „Feuerzauber" erläutert hat[2], wo es v. 351 des Pariser Papyrus von der betreffenden Geliebten heißt: *μὴ βινηθήτω, μὴ πυγισθήτω, μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιήσῃ μετ' ἄλλου ἀνδρὸς εἰ μὴ μετ' ἐμοῦ μόνου*, und später v. 374 *μὴ ἐάσῃς τὴν δεῖνα ἄλλου ἀνδρὸς πεῖραν λαβεῖν πρὸς· ἡδονὴν μήτε ἰδίου ἀνδρὸς εἰ μὴ ἐμοῦ μόνου τοῦ δεῖνα.*

Ferner pap. Par. 1265: *Ἀφροδίτης ὄνομα τὸ μηδενὶ ταχέως γινωσκόμενον νεφεριηφιν. τοῦτο τὸ ὄνομα ἐὰν γυναικὸς ἐπιτυχεῖν θέλῃς εὐσχήμονος, καθαρὸς γενόμενος ἐπὶ ἡμέρας γ̄, ἐπιθύσας λίβανον τοῦτο τὸ ὄνομα ἐπικαλεσάμενος*[3] *καὶ εἰσελθὼν πρὸς τὴν γυναῖκα ἑπτάκις ἐρεῖς αὐτὸ κατὰ ψυχὴν βλέπων αὐτῇ, καὶ οὕτως ἐξήξει.* Im gleichen Papyrus (v. 2740) wird des glücklicheren Nebenbuhlers wieder ausdrücklich gedacht:

εἰ δέ τιν' ἄλλον ἔχοι[4] *ἐν κόλποις ⟨ὃς⟩*[5] *κατακεῖται*
κεῖνον ἀπωσάσθω, ἐμὲ δ'ἐν φρεσὶν ἐνκαταθέσθω . . .
(2757) *ληθομένη τέκνων ⟨τε⟩ συνηθείης τε*[6] *τοκήων*[7].

Zauberpapyri rechnen nie mit Frauen als Benutzerinnen, und auch die Fluchtäfelchen, die auf Liebeszauber Bezug nehmen, gehen nur in einem sehr kleinen Teil von Personen weiblichen Geschlechts aus.

[1] Zachariae scholastici vita Severi Antiocheni (um 514 n. Chr.), Codd. astrol. II p. 80; vgl. III p. 42, 16. Das Weiberverführen gehört zur festen Charakteristik des Zauberers; vgl. Euseb. dem. ev. III 6 (III 189, 11 D.); Hippolyt. ref. VI 20. [2] Rh. Mus. IL (1894) S. 34ff.

[3] *ἐπικαλεσαμενος αυτο* pap., *αυτο* von mir getilgt.

[4] *ἔχοις* pap. [5] Ergänzt v. Miller. [6] Pap. *δε*.

[7] Vgl. Theokr. II 44: *Εἴτε γυνὰ τήνῳ παρακέκλιται εἴτε καὶ ἀνήρ*

Ebenso wird im pap. Lond. 121, 887 K. 955 W. Venus angerufen, sie möge einen ἄγγελος senden πρὸς τὴν δεῖνα, ἄξαι αὐτὴν τῶν[1] τριχῶν, τῶν ποδῶν ... (909) μὴ δυνηθῇ ἡ τοῦ[2] δεῖνα ἐπιτυχεῖν[3] ἕως ἐλθοῦσα πρὸς ἐμὲ τὸν δεῖνα πληροφοροῦσα ἀγαπῶσα στέργουσα ἐμὲ τὸν δεῖνα καὶ μὴ δυνασθῇ ἄλλῳ ἀνδρὶ συνμιγῆναι εἰ μὴ ἐμοὶ μόνῳ. πολλάκις δὲ δίωκε τὸν λόγον καὶ ἄξει καὶ καταδεσμεύσει καὶ ἐρασθήσεταί σου εἰς τὸν τῆς ζωῆς χρόνον.

Pap. Lugd. II 192, 9: Ἐὰν θέλῃς γυναῖκα οὐ μὴ σχεθῆναι ὑπὸ ἄλλου ἀνδρὸς ... πλάσε κροκόδειλον[4] ... καὶ ἐπίγραφε τὸ μέγα ὄνομα καὶ τὸ τῆς γυναικὸς καὶ ὅτι· μὴ συνγενέσθω ἡ δεῖνα ἑτέρῳ ἀνδρὶ πλὴν ἐμοῦ τοῦ δεῖνα.

In diesen Zusammenhang gehört auch Fluchtafel 230 bei Audollent: *Καταξιν*[5], *qui es Aegypto magnus daemon* (freier Raum) *et aufer illae somnum usquedun veniat at me* (freier Raum) *et animo meo satisfaciat. Τραβαξιαν, omnipotens daemon, adduc ... amante(m), aestuante(m) amoris et desideri mei causa. Νοχθιριφ, qui cogens daemon coge illa(m)* (freier Raum) *mecum coitus facere ...* (v. 9) *agita* (freier Raum) *a suis parentibus, a suo cubile et aerie quicumque caros*[6] *habes et coge illa(m) me amare, mihi conferre ad meum desiderium.*

Ferner pap. Par. 2958 (Fahz a. a. O. S. 129, 15): Ἐξορκίζω σε τρὶς κατὰ τῆς Ἑκάτης ... ἵνα ἀποβάληται τὸ πυρινὸν ἡ δεῖνα ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἢ καὶ ἀγρυπνῇ κατὰ νοῦν μηδένα ἔχουσα, εἰ μὴ ἐμὲ τὸν δεῖνα μόνον[7].

τόσσον ἔχοι λάθας, ὅσσον καὶ Θησέα φαντί | ἐν Δίᾳ λασθῖμεν ἐυπλοκάμω Ἀριάδνας.

[1] Pap. *την*, vgl. U. Wilcken, Gött. gel. Anz. 1894 S. 730.

[2] Wohl *τῆς* zu lesen, der Name des Vaters bestimmt nicht so eindeutig als der der Mutter und wird darum nie, wenigstens nicht allein, dem Namen des Verfluchten beigesetzt. Siehe den Liebeszauber bei Wessely, Progr. Hernals 1889 S. 4, 6: Ἕως ἔλθῃ Σαραπίων ὃν ἔτεκε Πα[σαμητρ]α [πρ]ὸς Διοσκόρου[ν ἣν ἔ]τεκε Τεκωι ... [3] sc. ὕπνον.

[4] Ein Krokodil aus Wachs kommt einmal im ägyptischen Zauber vor, wo aber mit seiner Hilfe eine Ehebrecherin entdeckt wird: Erman, Ägypten u. äg. Leben II S. 499.

[5] Unsichere Buchstaben (von Aud. punktiert) sind hier nicht bezeichnet.

[6] *Cahos* gleich *Chaos* vermutet Herr F. X. Kieffer in Gießen.

[7] Das Fehlen einer solchen einschränkenden Formel verbietet es, bei der letztgefundenen Fluchtafel mit Liebeszauber (aus Poetovio: *Paulina*

Von den zahlreichen *πράξεις*, die auf Nebenbuhler keine Rücksicht nehmen, sei der Form wegen noch angeführt pap. Par. 2475 ff.: *Βαίνω γὰρ καταγγέλλων τὴν διαβολὴν τῆς μιαρᾶς καὶ ἀνοσίας τῆς δεῖνα. διέβαλεν γάρ σου* (sc. *Σελήνης*) *τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν. ἡ δεινά ἐστιν ἡ*[1] *εἰποῦσα ὅτι· ἐγώ εἶδον*[2] *τὴν μείστην θεὸν καταλιποῦσαν τὸν πόλον τὸν οὐράνιον ἐπὶ γῆς γυμνοσάνδαλον ξιφηφόρον*[3] *ἄωπον ὁδάσασαν*[4]*· ἡ δεινά ἐστιν ἡ εἰποῦσα· ἐγὼ τ[αύτην τὴν θεὸν εἶδον]*[5] *αἷμα πίνουσαν, ἡ δεῖνα εἶπε, οὐκ ἐγώ*[6]*. . . . βάδισον πρὸς τὴν δεῖνα καὶ βάσταξον αὐτῆς τὸν ὕπνον, δὸς αὐτῇ καῦσιν*[7] *ψυχῆς, κόλασιν φρενῶν καὶ παροίστρησιν καὶ ἐκδιώξασα αὐτὴν ἀπὸ παντὸς τόπου καὶ πάσης οἰκίας ἄξον αὐτὴν ὧδε πρὸς ἐμέ.* Diese Form der sog. *διαβολή* ist gerade im Liebeszauber ziemlich häufig[8].

Diese und ähnliche Stellen der Papyri[9] vertreten uns die *carmina*: der Magier erreicht sein Ziel ohne Anwendung eines anderen Mittels als der Macht seines Wortes. Unser Text spezialisiert jedoch die *maleficia magica* in *carmina* und

---

aversa sit a viris omnibus et deficsa sit ne quid possit mali facere. Firminam [*clo*]*d*[*as*] *ab omnibus humanis*, v. Premerstein, Jahresh. d. österr. arch. Inst. IX 1906 S. 192 ff.) an einen Mann als Verfasser zu denken.

[1] Nach *η* setzt der Papyrus einen Punkt.

[2] Papyrus: *Ειπουσα οτι εγω ειμι ειπουσα οτι εγω ιδον*. Dem Schreiber ist die geläufige Bannformel *ἐγώ εἰμι* in die Feder gelaufen, er hat dann während des Schreibens das Versehen gemerkt, aber die falsch geschriebenen Worte zu streichen vergessen.

[3] Das deutet darauf, daß Selene zum Morde ausgeht, vgl. Pap. Lugd. I. I 9: *Ἂν ἐπὶ φόνον πέμψῃς δὸς* [*α*]*ὐτῇ τὸ ξίφος . . καὶ ἐλεύσεται ἡμαγμένον ἔχο*[*υσ*]*α τὸ ξίφος.* [4] So Kroll, Philol. LIV 563 für *ονομασασαν*.

[5] Ein ähnlicher Gedanke fehlt hier; für das oben Geschriebene reicht der Raum aber nicht; es ist für drei Buchstaben freigelassen.

[6] Pap. Lond. 121, 610 K. 682 W. *οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ λέγων, δέσποτα, ἀλλ' ἡ ἀσεβὴς ἡ δεινα· διὸ ἄξατέ μοι αὐτὴν φλεγομένην.*

[7] Audollent LVII; Brandt zu Ovid ars am. I v. 23; Alciphron I 37, 4; Zimmer, Altind. Leben 1879 S. 308; Atharva-Veda III 25 (Bd VII 130 Lanman).

[8] Audollent, Def. tab. p. XCVI tab. no 155 (Wünsch, Seth. Verfluchungst. no 16 S. 14/9), tab. 188, 295; IGSI 1047; Fahz a. a. O. S. 161; Wessely's Herstellung der *διαβολὴ πρὸς Σελήνην* im Eingange seiner Papyrusausgabe Denkschr. 1888 S. 31; pap. Par. 2339 ff.

[9] Vgl. noch z. B. Lugd. I. II 22; XVI 22; Lugd. II 187, 24; 188, 1; Par. 1390 ff., Fahz a. a. O. S. 167 ff. (dazu St. Hieron. bei Audollent p. CXXI); 1730 ff., bes. 1807 ff.; 2908 ff.; Lond. 121, 215 K. W.; 388 K. 396 W.; 465 K. 473 W.;

venena[1]. Man hat sich also noch zu fragen, was die *venena* sind. Wir wissen jetzt[2], das dies aus **uenes-no-m* entstandene Wort „Liebesmittel" bedeutet. Zwar sind es weniger die Art von Liebesmitteln des Zaubers, die wir eben kennen gelernt haben, und die darin bestehen, daß man durch seelische Qualen zum Ziele kommt, die man durch Geister vollziehen läßt, sondern es sind eher die der geliebten Person direkt beigebrachten Mittel, also in erster Linie die *φίλτρα* in der Form des Liebestranks. Die griechischen Papyri geben dafür wenig aus[3], und die Rezepte, die sie geben, sind einfach, wofür eines im pap. Lond. 121, 622 K. 688 W. Beleg sein mag: *Ἐπειὰν δὲ ἐπὶ ποτήρια εἴπῃς* (sc. *τὸ ὄνομα*) *καὶ δώσῃς γυναικί, φιλήσει σε*[4]. Es kann also mit der Kraft des *ἀληθινὸν ὄνομα* allein jeder Trank zum Liebeszauber umgewandelt werden. Komplizierter sind schon die Zusammensetzungen, die der demotische Papyrus gibt. So etwa col. XIII p. 97 (17): *If you do it to make a woman mad after a man, you take its* (sc. *the shrew-mouses*) *body, dried, you pound* [*it, you*] *take* (18) *a little of it with a little blood of your second finger,* (*that*) *of the heart* (?) *of your left hand*[5]*, you mix it with it, you put it* (19) *in a cup of wine, you give it to the woman and she drinks it, then she has a passion for you.*

Griffith-Thompson pap. col. XV p. 105 (1): *A potion. You take a little shaving of the head of a man who has died a violent death*[6]; (2) *together with seven grains of barley that has been buried in a grave of a dead* (?) *man, you pound them with the oipe* (3) *otherwise nine* (*of*) *apple-seeds* (?), *you add blood of a worm* (?)

124, 7 K. W.; Griffith-Thompson pap. verso col. XII p. 185 (8); verso col. XIII p. 185 (2); XIX p. 191; Codd. astrol. III, Append. p. 41, 10 ff., 20 ff.; 43, 1 ff.

[1] S. 78, 5 Helm.

[2] Die Literatur bei Walde, Lat. etym. Wb. 655; Fahz a. a. O. 136 f.

[3] Vgl. die Stellen bei Fahz, S. 137 f.

[4] So Wessely; *φιλιλεγε* liest Kenyon.

[5] Vgl. Cod. Vindob. 4581 x 255a bei Schönbach, Studien z. altd. Predigt S. 135: *Ne sit maleficus i. e. qui sanguinem puerorum suorum demoni offert, ut quedam mulieres de digitis suis, et maxime de pollice vel auriculari, proprium cruorem emittunt, viris suis dantes ad comedendum, vel alienis, ut eas amarent.*

[6] Also auch hier Hilfe der *νεκυδαίμονες βιαιοθάνατοι.*

of a black dog[1] *to them, with a little* (4) *blood of your second finger, (that) of the heart* (?) *of your left hand, and with your semen* (?)[2] *and you* (5) *pound them together and put them into a cup of wine and add three utch to it of* (6) *the first-fruits of the vintage . . .* (7) *and you make the woman drink it . . .*

Oder ebenda verso col. XXXII p. 203 (2): *You take a live shrew-mouse* (?) (3) *and take out its gall and put it in one place* (4) *and take its heart and put it in another place. You* (5) *take its whole body, you pound it very much;* (6) *when it is dry, you take a little of the pounded stuff with a* (7) *little blood of your second finger, (that) of the heart* (8) *of your left hand*[3]*, and put it in a cup of wine* (9) *and you make the woman drink it. Then she has a passion for you.*

Zu den *venena* im weiteren Sinne gehört dann natürlich aller Sympathiezauber in Liebessachen, also vornehmlich der Bilderzauber, der auf dem geheimen Zusammenhang von Bild und Dargestelltem basiert[4]. Die Hauptbeispiele der Papyri sind bei Kuhnert[5] und Fahz[6] zu finden, wir fügen ein Beispiel aus den Codices astrologi und eines aus der Alexanderhistorie hinzu. Das erste lautet[7]: *Ποίησον εἰκόνα μετὰ στανίου ἐν τῷ ὀνόματι οὗτινος χρήζεις ἔχειν, καὶ ὀνομάτιζε καθ' ἓν τῶν μελῶν*[8]*, καὶ γράψον ἐν αὐτῇ τὸ ὄνομα ἧς θέλεις καὶ τὰ σημεῖα τῆς Ἀφροδίτης τοῦ Λέοντος καὶ ἔγγισον ἀκμήν.*

Das zweite Beispiel ist einer äthiopischen Version der Alexandersage entnommen[9] und erzählt: *And it came to pass*

---

[1] Tier und Farbe weisen auf chthonischen Charakter.

[2] Vgl. Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern S. 27, 5; S. 67; Wuttke-Meyer[3] § 552 S. 366: „Ja selbst das *semen virile* wird, wie schon im frühesten Mittelalter, der Speise und dem Trank des Mädchens beigemischt".

[3] Dieser Bestandteil scheint für den Verfasser des demot. Pap. unumgänglich zu sein.

[4] Frazer, Golden bough[2] I 10ff.; S. Reinach, L'art et la magie (Cultes, mythes et religions II 1906) p. 125ff. [5] Rh. Mus. IL (1894) a. a. O.

[6] S. 125, vgl. Dedo, De ant. superst. am. 24ff.; oben 82ff.

[7] Codd. astrol. III App. S. 41, 20ff.

[8] Entspricht der Vorschrift pap. Par. v. 308ff.

[9] E. A. W. Budge, The life and exploits of Alexander the Great (Ethiopic Textes with an English Translation and Notes, Vol. II The English Translation, London 1896) S. 15.

after these things, that Nectanebus went out to the fields, and gathered certain plants having magical properties which he knew of, and he pressed out their juice and pounded them, and made of them a figure of a woman; and he inscribed upon it the characters of the name of Olympias and then cast it into a fire. And he laid it down to sleep, and recited incantations and the names [of gods] over it, and the spirit of a demon seized Olympias in the name of Ammon, who went unto her and worked his will with her.

Auf Einzelheiten des Liebeszaubers hier weiter einzugehen liegt keine Veranlassung vor, da die Ankläger des Apuleius offenbar über die Art, wie er auf Pudentilla gewirkt, eine nähere Angabe nicht gemacht hatten; der Redner würde sie nicht übergangen haben.

Kap. 69 S. 78, 5 Helm:

virginitatem carminibus et venenis violare(m).

Der Ausdruck *carmina et venena* kann als stehende Bezeichnung des Zaubers im Lateinischen betrachtet werden. Die Zauberhandlung besteht, wie uns die Papyri zeigen, aus vier Teilen: dem *λόγος*, dem *ἐπίθυμα*, der *πρᾶξις* und dem *φυλακτήριον*[1]. Davon fällt für einen, der den Zauber in seiner schädlichen Wirkung bezeichnen will, das *φυλακτήριον* von vornherein weg, weil es auf den Verzauberten keine Wirkung hat. Ebenso ist das *ἐπίθυμα*, so wichtig und unerläßlich es auch für den Zauberer zum Gelingen des Zaubers sein mag, doch ohne eine selbständige, für einen Dritten wahrnehmbare Wirkung, darum nimmt der Ausdruck für „Zauberei" auch keine Notiz von ihm. Wichtig dagegen und in die Augen fallend für jeden ist das Zaubermittel, das sich aus der *πρᾶξις* ergibt, und der Zauberspruch, der ein an und für sich unschuldiges Naturding zum gefährlichen Zaubermittel macht.

So spricht Horaz von den Weibern *carminibus quae versant atque venenis humanos animos*[2] und stellt die *Sabella carmina*

[1] Um ein Beispiel aus der Literatur zu geben: bei Theokrit id. II beginnt der *λόγος*, die Anrufung v. 10, das *ἐπίθυμα* zerfällt in Rauchopfer (v. 33) und Spende (v. 43), die einzelnen Teile der *πρᾶξις* stehen v. 18ff., 23ff., 28ff., 48ff., 53ff., 59ff.; das *φυλακτήριον* v. 36. [2] Sat. I 8, 19.

mit den *venena Colchica* zusammen[1]. Tibull umschreibt die *venena* mit *pallentes herbae*, neben denen die *carmina* stehen[2]. Statius schreibt: *an, rabido iubeat si Thessala cantu | ibitis? et Scythicis quotiens medicata venenis | Colchis aget?*[3] Das ist die gleiche Zusammenstellung; *cantus* für *carmen* findet sich öfter[4].

Kap. 82 S. 90, 12 Helm:

Ἀπουλήϊος μάγος, καὶ ἐγὼ ὑπ' αὐτοῦ μεμάγευμαι.

Über die Bedeutungsentwicklung von *μάγος* ist früher einiges gesagt worden[5]. Hier finden wir ein Zeitwort, das erst abgeleitet worden ist, nachdem *μάγος* für den gewöhnlichen Menschen nur noch „Zauberer" hieß, und man auch die persischen *μάγοι* als nichts anderes ansah[6], eine Auffassung, die eine merkwürdige Bestätigung findet bei Nonius Marcellus[7] der *medicamen* in der Bedeutung *φάρμακον* „Zauberkraut, Giftkraut" ableitet von dem Ländernamen *Media, quod apud Medos venefici sunt plurimi.*

Kap. 84 S. 93, 3 Helm:

nubendi . . . necessitatem fato adscribit, a quo . . . magia . . . est . . . omnino sublata.

Diese Erwägung scheint uns schlagend, ein *fatum* läßt keinen Raum für Zauber, der ja auf Änderung des Geschickes ausgeht. Aber so gut man trotz der Annahme eines Fatums und der Erkenntnis, daß, wenn es herrsche, jedes Gebet überflüssig sei, doch ruhig weiter gebetet hat[8], so haben auch solche Gedanken auf das Leben der Magie keinen Einfluß gehabt. Im Gegenteil, der Magier war überzeugt, *ὅτι ἡ μαγεία*

[1] Epod. XVII 28. 35. [2] I 8, 17. [3] Theb. IV 304 ff.

[4] Lucilius v. 575 Marx; Ovid her. XIII 167; Val. Flacc. VI 448; Sil. Ital. III 301; über die Zusammenstellung *carmina et herbae* siehe Fahz S. 135, 6; 136. Ueber den Ausdruck als juristischen Begriff handelt die Einleitung. [5] S. 34.

[6] Vgl. z. B. [Lucian] Lucius sive asinus 4; Acta Apostolorum apocr. II Bonnel S. 338. [7] III p. 546, 12 Lindsay.

[8] Fr. Cumont, Les Religions orientales, 1907, p. 215 ff., 316, 46; H. Schmidt, Veteres philos. quom. iudicaverint de precibus, Relgesch. Vers u. Vorarb. IV 1 S. 9 Anm. 4, 34 ff., 43 ff., 47 ff.

ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς Εἱμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη εἰς τὸ ὁπωσοῦν ταύτην παρατρέπειν[1]; wenn einer sagte *ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζηται, μήτε βιάζεσθαι τὴν Ἀνάγκην, ἀλλ' ἐᾶν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως*, so wurde das als eine Verleumdung der Magie aufgefaßt[2]. Der Magier will gerade die *Εἱμαρμένη* durchbrechen[3], und darum ist Apuleius' Ausspruch praktisch bedeutungslos.

Kap. 88, S. 97, 17ff. Helm:

uxor ad prolem multo auspicatius ducitur in solo uberi quam in loco sterili, in agri cespite quam in fori silice. mater futura in ipso materno sinu nubat, in segete adulta, super fecundam glebam, in ipso gremio terrae matris, inter suboles herbarum et propagines vitium et arborum germina.

In diesen Sätzen liegt, wenn auch rhetorisch verklausuliert, die uralte Parallelsetzung von Weib und Saatfeld[4], die zuletzt A. Dieterich in seiner „Mutter Erde"[5] dargestellt hat, wo aber unsere Stelle in den Belegen fehlt. Doch scheint sie nicht ganz unwichtig, weil sie zeigt, wie wenig verblaßt noch im zweiten Jahrh. n. Chr. diese Vorstellungen waren. Denn man wird nicht annehmen dürfen, daß die ganze Ausdrucksweise mit rhethorischen Mitteln der Antithese, der Variation aus dem folgenden, nicht ganz sicher überlieferten Komikervers herausgesponnen sei[6]. Daß derartige Vorstellungen lebendig geblieben sind, auch nach Apuleius, zeigt z. B. das Traumbuch des Artemidor, das Dieterich gelegentlich heranzieht[7]; es mag

---

[1] Porph. b. Euseb. praep. ev. VI 4 p. 241a (I 274, 6ff. Dind.).

[2] Zosimus b. Reitzenstein, Poimandres 103, 14.

[3] Dieterich, Abraxas 75; Reitzenstein, Poim. S. 75, 77ff.; pap. Par. 2256, 2321.

[4] Vgl. K. Weinhold, Zur Gesch. d. heidn. Ritus, Abh. Akad. Berlin 1896 S. 30f.; Frazer, Golden bough[2] II 205ff.

[5] Mutter Erde, Ein Versuch über Volksreligion, Lpz. 1905.

[6] Der Sinn ist ja jedenfalls klar; vielleicht gehört der Vers dem Menander, vgl. Dziatzko, Das neue Frgm. der Perikeiromene des Menander, Fleckeisens JJ. Suppl. XXVII S. 133, 38; er könnte aber bei der Eigenart der neuen Komödie fast in allen ihren Stücken Platz finden.

[7] S. 48, 1; vgl. Artem. II 24 p. 117, 15ff. H.

gestattet sein, hier zu den Beispielen Dieterichs noch eins aus Artemidor zuzufügen, das für die Sitte spricht, neugeborene Kinder auf die Erde zu legen, Artem. Onirocr. I 13 p. 18, 7: [*δοκεῖν γεννᾶσθαι*] *τῷ .. νοσοῦντι θάνατον προαγορεύει τὸ ὄναρ, ἐπεὶ καὶ οἱ ἀποθανόντες ἐσχιμένοις ἐνειλοῦνται ῥάκεσιν ὡς καὶ τὰ βρέφη καὶ χαμαὶ τίθενται*[1]. In die Vorstellungsreihe von der „Mutter Erde" gehört dann noch Hippokrates *de insomniis* p. 14 Kühn: *Τοὺς ἀποθανόντας ὁρῇν ... ἀγαθὸν ... ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσεις καὶ σπέρματα γίγνονται.*

Kap. 89 S. 99, 4 ff. Helm:

si triginta annos pro decem dixisses, posses videri computationis gestu errasse, quos circulare debueris digitos adperuisse. cum vero quadraginta, quae facilius ceteris porrecta palma significantur, ea quadraginta tu dimidio auges, non potes digitorum gestu errasse, nisi forte triginta annorum Pudentillam ratus binos cuiusque anni consules numerasti.

Das hat zwar mit Zauber nichts zu tun, ist aber für das *digitis computare* ganz interessant. Wünsch bemerkt hierzu: „Die Worte 'die Finger öffnen, die du im Kreisbogen krümmen mußtest' setzen in Verbindung mit den angeführten Zahlen voraus, daß die Einer an der einen, die Fünfer oder Zehner an der andern Hand gezählt wurden, indem man mit geschlossener Faust begann und bei jeder Pentade oder Dekade einen Finger ausstreckte. Dabei muß ein äußerliches Merkzeichen vorhanden gewesen sein, ob man nach Fünfern oder Zehnern rechnete. Gleich im Folgenden wird uns gesagt, daß die Finger, ohne den Daumen ausgestreckt, 40 bedeuten: man begann also die Dekaden vom kleinen Finger an zu zählen. Dann wird die *computatio* der Pentaden wohl mit dem Daumen begonnen haben. Wollte also der Gegner zehn in Fünfern berechnen, so mußte er den Daumen und den Zeigefinger ausstrecken. Nun krümmt er aber diese ein und streckt die drei übrigen Finger aus: dann hat er allerdings den *gestus* für dreißig." Verständlich ist es auch, wie einer statt 30 Jahre Alter auf 60 verfällt.

[1] Der Zusatz *καὶ χαμαὶ τίθενται* ist ganz unverständlich, wenn er sich nicht auch gleichermaßen auf die Toten und die Neugeborenen bezieht; seine Stellung spricht ja zunächst scheinbar dagegen.

Er muß natürlich in Gedanken sich vorsagen: *illa nata est N.N. X.X. coss., quos secuti sunt Y.Y. Z.Z. coss.* usw. Dabei streckt er nun bei jedem Konsulnamen einen Finger aus statt erst bei dem Worte *consulibus* und so steigert sich die Endsumme um 100 Prozent. Unklar dagegen bleibt zunächst, wie die *porrecta palma* gleich 40 sein kann, denn sie zeigt doch jedenfalls fünf Finger; oder sollte *porrecta palma* die eigentliche Handfläche mit vier Fingern bedeuten, während der seitlich sitzende Daumen eingeschlagen ist? Außer an unserer Stelle scheint der Zahlwert 40 der ausgestreckten Hand nicht bezeugt zu sein. Hier hilft ein wohl auf antike Quellen zurückgehender mittelalterlicher Traktat[1] weiter: 40 wird in der Zeichensprache angedeutet durch Anlehnung der Innenseite des Daumens an den Rücken des Zeigefingers der ausgestreckten Hand.

Kap. 90 S. 100, 10 Helm:

ego ille sim Carmendas.

Die große Magierliste des Apuleius beginnt für uns gleich mit einem Namen, der Schwierigkeiten macht. Überliefert ist *carm̄das.* Das ist kaum anders aufzulösen als Helm es getan hat, in *Carmendas.* Das haben wir zunächst zu verstehen, und erst wenn wir es nicht können, dürfen wir Konjekturen machen, die als *Carinondas, Charondas, Phrynondas, Tarmoendas* zahlreich vorgeschlagen sind. Wie der Name überliefert ist, steht er vereinzelt, wir haben keine zweite Stelle, die uns denselben Mann nennte. Aber auch wenn wir Krügers Vorschlag, Tarmoendas zu schreiben[2], annehmen, so gewinnen wir dadurch

[1] *Abacus at | que vetustissima veterum | latinorum per digitos manusque nume | randi (quin etiam loquendi) cōsue | tudo. Ex beda cū picturis et ima | ginibus invēta reginoburgii | sive rataebonae in biblio | theca divi haemerani | Atque hoc covē | tu augustali | Reverendi | Atque doctissimi Domini Lucae bonfij de | cani patavini secretarij Reverendissi | mi Cardinalis Laurentii Campegij | Auspicijs a Jo. Aventino Edita* (Bibl. d. germ. Mus. Nürnberg no 37790; vgl. Hagelstang in den „Studien aus Kunst u. Geschichte, Fr. Schneider z. 70. Geburtstag gew.", Freib. i. Br. 1906 S. 275 ff.).

[2] Nur dieser Vorschlag kann ernstlich in Frage kommen; Charondas und Phrynondas liegen zu weit vom Erhaltenen ab; woher Carinondas stammt, sagen weder Floridus (p. 544, 9 Anm.) noch Hildebrand (p. 615, 4 Anm.).

nicht viel, da Tarmoendas auch nur gerade einmal bei Plinius erwähnt wird. Man muß sich fragen, ob man berechtigt ist, die Schwierigkeit, in der man sich zwei singulären Namen gegenüber befindet, dadurch zu heben, daß man den einen für den andern setzt, wenn die Änderung auch noch so leicht ist. Wie der Name heute im Codex steht, wird man am ehesten geneigt sein, ihn als redenden Namen zu fassen: *qui carmen dat*[1]. Das ist durchaus nichts Auffälliges, die Magie hat sich gar nicht gescheut, solche Eponymen ihrer Kunst sogar in historische Zusammenhänge zu stellen: sie hat ihre verkörperte Allmacht in *Παχράτης*, als *Παγκράτης* gräzisiert, vor einen realen römischen Kaiser treten lassen; das doppelte Jahrgehalt, das der Mann mit dem redenden Namen für seine Künste erhält, hat der Schreiber des Papyrus jedenfalls nicht weniger real genommen[2]. Wir haben einem Namen wie *Παχράτης-Παγκράτης* gegenüber nur zwei Möglichkeiten; entweder er ist fingiert, dann müssen wir die gleiche Möglichkeit auch für Carmendas gelten lassen, oder aber wirkliche Menschen haben in ihrer Eigenschaft als Magier Übernamen gehabt, dann kann aber genau so gut einer Herr „Gebspruch" geheißen haben als ein anderer Herr „Kannalles".

Kap. 90 S. 100, 10 Helm:

Damigeron[3].

Er kommt z. B. in der Magierliste des Arnobius adv. nat. I 52 vor und ebenso bei Tertullian *de anima* 57 (II 646 Oehler mit dessen Anm.). In den Papyri fehlt der Name. Vgl. Dilthey, Rh. Mus. XXVII S. 387; Heim, Incantamenta, Fleckeis. JJ. Suppl. XIX S. 538; F. de Mély, Les lapid. grecs 1898 p. 125 ff.; C. Meyer, Aberglaube des Mittelalters S. 55; Weidlich, Sympathie und Antipathie S. 45; Wellmann bei Pauly-Wissowa IV 2 S. 2055.

Kap. 90 S. 100, 10 Helm:

vel his Moses.

[1] Wünsch hält eine Masculinbildung zu *Carmentis* nach Analogie von *Charondas* und ähnlichen Namen nicht für ausgeschlossen.

[2] Pap. Par. 2447 ff. und Luk. Philops. 34.

[3] Wo es sich um bekannte Namen handelt, die keine Schwierigkeiten bieten, wird im folgenden wesentlich nur Literatur gegeben.

Ehe wir etwas über Moses als Zauberer sagen können, ist über die dem Namen vorausgehenden Worte zu reden. Die Überlieferung vereinigt sich auf *vel his moses*. Hier macht das *his* Schwierigkeit. Man kann es nicht fassen als „jenen, für jene", denn das müßte dem Zusammenhang nach *vobis* heißen; einen Komparativ zu ergänzen ist darum peinlich, weil man nicht weiß, soll man *maior* dazudenken oder *maiores*, was doch nicht gleichgültig ist. Noch bedenklicher ist es, bloß auf die Autorität des Arnobius hin einen Eigennamen hereinzubringen, von dem unsere Überlieferung eigentlich keine Spur mehr bietet. Nimmt man *Belus*, den Arnob. adv. nat. I 52 neben Zoroaster, Damigeron, Dardanus nennt, so hätte man anzunehmen, daß aus *vel velus* (für *belus*) *vel Moses* zunächst geworden sei *velus vel Moses*, daraus dann das zweite *vel* gestrichen und aus dem unverständlichen *velus* ein *vel his* gemacht. Mit dieser Methode kann man z. B. wunderschön noch einen Magier hereinbringen, wenn man aus *ipse Dardanus* etwa *Astra m p s uchus Dardanus* machte, denn der Astrampsuchos steht bei Hippolyt ref. V 14 neben Ostanes, Hermes, Zoroaster und andern in einer Magierliste. Es bleibt noch „Hisus" gleich „Jesus"; daß Jesus den Heiden als Magier gegolten, wissen wir aus Arnobius (I 43), und aus der bekannten Abkürzung IHS könnte man, worauf mich Wünsch aufmerksam machte, leicht unser *his* ableiten. Aber dann wäre nach IHS Ausfall eines *vel* anzunehmen. Muß denn in *his* unter allen Umständen ein Name stecken? Sehen wir uns die Reihe der Namen an, so haben wir

Carmendas vel Damigeron vel his Moses
vel Johannes vel Apollobex vel ipse Dardanus

Sollte dieser Parallelismus der Glieder nicht nahelegen, in *his* ein hervorhebendes Fürwort zu suchen? Wenn ja, so kann es kaum ein anderes als *is* gewesen sein, und wir hätten, wie schon lange vorgeschlagen ist, zu lesen *vel Damigeron vel is Moses*, wie später *vel Apollobex vel ipse Dardanus*[1].

[1] Daß aus *is* ein *his* wird, ist bei der Unsicherheit der Aspiration im späteren Latein nicht auffällig. Ein zweites sicheres Beispiel für diesen Gebrauch von *is* bei Apul. scheint allerdings nicht vorhanden zu sein, so daß man vielleicht richtiger hinter *Moses* eine Lücke ansetzt, in der ein

Nun zu Moses. Der israelitische Gesetzgeber ist zu seinem Namen als Zauberer gekommen durch die Zeichen, die er in Ägypten tat, und durch die er selbst die als Magier berühmten Priester des Landes überwand [1]. Auch an Deuteronom. XXXIII 29, wo Moses segnend spricht: „Selig bist du, Israel! wer ist dir gleich, o Volk, das selig wird im Herrn, dem Schilde deiner Hilfe, dem Schwerte deines Ruhmes," hat sich der Zauber angeschlossen, das Zauberbuch des *sword of Moses*, das Gaster veröffentlicht hat [2], ist die Frucht davon. Man hat ihn neben die ägyptischen Magier gestellt [3], hat eine besondere Schule von ihm abhängen lassen [4], ja man hat ihn mit Hermes-Thot verbunden [5] und aus dem Namen des Musaios, des Lehrers des Orpheus, seinen Namen herausgehört [6].

Kein Wunder also, wenn auch die Papyri häufig genug Notiz von Moses nehmen, den die Zaubermystik am 19. Tage der Schöpfung, am Tage nach der Erschaffung der Ἀλήθεια geworden sein läßt [7]. Darum ist sein Name häufig mit der Erforschung der Zukunft verbunden; so im Griffith-Thompson pap. col. V p. 47 (13) *reveal thyself to me* (14) *here to day in the fashion of thy revelation to Moses which thou didst make upon the mountain* [8]; im pap. Berol. II 115 wird dem Weissagegott gesagt: *Εἰς Μωϋσέω σὺ ἀρ' ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ Ιω Ιωερβηθ Ζας Σαβαωθ* [9]. Hier haben also auch die Heiden einem Menschen das schon gar nicht mehr zugetraut, was Moses getan, er mußte die Inspiration eines Gottes besitzen. Im Verkehr mit göttlichen Wesen sehen

Relativsatz untergegangen ist. Wünsch hält es für möglich, das *his* aus einem mißverstandenen Kompendium für *hebraeus* hervorgegangen ist.

[1] Exod. 4 ff. (Nowack, Handk. z. A. T. I 2 (Baentsch) S. 27 ff.); 7, 8 ff. (S. 54 ff.); 8, 14 (S. 66); 9, 8 ff. (S. 72); Burger, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche[3] XVII S. 418; Hrab. Maurus, De cons. nupt. Migne ser. lat. CX p. 1097 c, 1099 c; Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI p. 755; Abraxas 70, 155; Maury, Magie p. 39; Wessely, Ephes. gramm. 6.

[2] Journ. of the Royal Asiatic Society 1896 p. 149 ff. (bes. p. 168 f.).

[3] Strabo XVI 39 p. 762. [4] Plin. n. h. XXX 2.

[5] Reitzenstein, Poimandres 182.

[6] Euseb. praep. ev. IX 27 p. 432 a (I p. 499, 7 ff. Dind.), vgl. Alexander Polyhist. frg. 14, FHG III 221 Müller.

[7] Reitzenstein, Poimandres S. 272, Beigabe 2 aus Cod. Ambros. E 16 sup.

[8] Vgl. A. Erman, Äg. Religion S. 228 f.

[9] Wünsch, Seth. Verfl. S. 114.

wir ihn auch im Griffith-Thompson pap. verso col. XII p. 185 (6), wo bei einem Liebeszauber exemplifiziert wird am *longing which the god, the son of Sopd* (?) *felt for Moses going to the hill of Ninaretos* (7) *to offer water into his god, his lord his Yaho Sabaho.*

Als Prophet tritt er auf im pap. Lond. 46, 108 K. 110 W., wo der Magier seinen Worten besonderen Nachdruck verleiht, indem er dem *Θεὸς ἀκέφαλος* sagt: *Ἐγώ εἰμι Μουσῆς ὁ προφήτης σου, ᾧ παρέδωκας τὰ μυστήριά σου τὰ συντελούμενα ἰσ(τ)ραήλ ... σύ ἔδειξας ὑγρὸν*[1] *καὶ ξηρὸν*[2] *καὶ πᾶσιν τροφήν*[3]. Unter den *φιλόσοφοι τῆς Θείας ἐπιστήμης καὶ τέχνης* steht er neben Demokrit und Pibeches im alchemistischen Manuskript der Bibl. St. Marci Fol. 7 bei Berthelot-Ruelle, Les alchemistes grecs, Introd. p. 110 f.[4].

Von der Zauberliteratur, die er verfaßt haben sollte, wird uns noch genannt: *Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωϋσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου*[5]; *Μωϋσῆς ἐν τῇ Κλειδί* wird zitiert[6], ebenso eine *βίβλος ἀπόκρυφος* von ihm[7].

Ferner kennt der pap. Lugd. II eine *Ἀρχαγγελική* des Moses[8], deren Geschwister der *ὕμνος ἀρχαγγελικός* gegen Verzauberung, und die *βίβλος ἀρχαγγελική* sind, die uns der cod. Paris. graec. 2316 nennt[9]. Die *ἀπόκρυφος Σελανιακή*[10], der *Νόμος*, der *ἁβραϊστί* abgefaßt ist[11] und das *διάδημα*[12] gehören in die gleiche Reihe, ja das Altertum hat sogar ein zehntes Buch Mosis gekannt[13], während sich der Zauberer von heutzutage mit den geheimen Kräften des 6. und 7. behelfen muß[14].

---

[1] Exod. 17, 2. [2] Exod. 14, 16. [3] Exod. 16, 4 ff., 12 ff.

[4] Vgl. ebenda p. 175 Moise, Sur la diplosis de l'or, und die Indices; Introduct. p. 278; Traduct. 456; Texte p. 464.

[5] Pap. Lugd. II 169, 4; 169, 11. Namenzauber ist das ganze *Sword*, und noch die Pneumatol. occulta (Horst, Zauberb. I 108) sagt, heilige Namen seien „eben dasjenige, welches die Heiligste Cabbala, und das reine Rabbinische Schemhamphoras in sich fasset, durch welche beyde Moses nebst andern Propheten alle der Vernunft unbegreifliche Dinge ausgeübt haben".

[6] Pap. Lugd. II 171, 5; 173, 14. [7] Lugd. II 193, 17. [8] 202, 31.

[9] Reitzenstein, Poimandres S. 292 ff., 293, 1; 186, 56 und Beigabe III.

[10] Pap. Lugd. II 205, 3; von Hermes Agathodämon gab es ein *liber lunae*: Reitzenstein, Poim. 190, 2, aus Cod. Basil. F II 15 fol. 31 u. Paris. lat. 7440 fol. 13. [11] Pap. Lugd. II 203, 3.

[12] Pap. Lond. 121, 619 K. 685 W. [13] Lugd. II 205, 18.

[14] Horst, Zauberbibl. I S. 373 teilt mit, daß am 28. III. 1797 laut

Kap. 90 S. 100, 11 Helm:

J[oh]annes.

Das überlieferte *iohs* mit Kompendium kann nichts anderes sein als Johannes. Aber es ist so gut wie sicher, daß hier erst ein Schreiber den bekannteren Namen für den weniger geläufigen gesetzt hat. Das ist darum so wahrscheinlich, weil sich einmal ganz mechanisch leicht statt Jannes ein Joannes, Johannes schreiben ließ, und dann, weil sich für beide Johannes der Evangelien Anknüpfungspunkte finden ließen, die sie als Magier erscheinen lassen konnten. Beim Täufer kann man so etwas herauslesen aus den Worten des Zacharias: „Und du, Kind, wirst ein Prophet des Allerhöchsten genannt werden“ [1]; auch das Fasten [2] und das zurückgezogene Leben [3] des Bußpredigers hätte auf ähnliche Gedanken führen können. Beim Jünger Johannes, von dem es hieß, er werde nicht sterben [4], der Gift trinken konnte, ohne daß es ihm schadete [5], mag besonders die Mystik der Apokalypse dazu beigetragen haben [6]. Allein wahrscheinlicher ist es doch, daß eine Verschreibung rein mechanisch eintrat.

Der Zauberer Jannes ist der eine von denen, die dem Moses gegenübertraten [7], darum auch sein Konkurrent im Gründen einer Zauberschule [8] und auch sonst als Zauberer nicht unbekannt [9], ohne daß aber die Papyri etwas von ihm zu sagen wüßten.

---

einer Anzeige im „Allgem. literarischen Anzeiger“ ein Exemplar des 6. u. 7. Buch Mosis für 10 Rthlr. zu haben war, heute kostet es 7,50 M. (6. u. 7. Buch Moses oder magisch-sympathetischer Hausschatz, Philadelphia, ohne Jahr). Eigentlich Magisches steht wenig darin, meist mehr oder minder harmlose Hausmittel für alles Mögliche. Vgl. Wuttke-Meyer[3] 190 Anm.; A. Hellwig, Zeitschr. f. österr. Volksk. XII (1906) S. 75 ff.

[1] Luc. I 76. [2] Luc. I 15; Marc. I 6. [3] Luc. III 2.

[4] Joh. XXI 19 ff. [5] Acta Apost. apocr. II 156, 9 ff.

[6] In den Indices der Codd. astrol. erscheinen mehrfach Johannes; aber die werden wohl noch weniger für eine bewußte Textänderung in Betracht kommen als die beiden Namensvettern in den Evangelien.

[7] Pauli ep. II ad Timotheum III 8, S. 419 ed. Tischendorf-Gebhardt; Clemens Alex. b. Euseb. praep. ev. IX 8 p. 411 d (I 477, 18 D.).

[8] Plin. n. h. XXX 2.

[9] Passio Petri et Pauli, Acta Apost. apocr. I 148, 149; Ps. Cypriani confessio 12; Pauly, Realenz. IV 1382; Dieterich a. a. O. S. 756.

Kap. 90, S. 100, 11 Helm.

Apollobex.

Auf die von Helm in den Text gesetzte Namensform führt die Überlieferung im Cod. Mediceus F *apollo hęc.* Daß es derselbe Mann ist wie der von Plin. n. h. XXX 9 genannte Apollobeches, unterliegt wohl keinem Zweifel. Hier steht uns wenigstens ein Zeugnis der Papyri zur Verfügung, pap. Lugd. I. IV 3, 15. Sonst sind zu vergleichen Berthelot-Ruelle, Les alch. grecs, Introduction 9; Dieterich, Fleckeis. JJ. Suppl. XVI p. 753; Pauly, Realenz. IV 1383; Rieß bei Pauly-Wissowa I 2847; Weidlich, Sympathie u. Antipathie S. 27; Wessely, Ephes. gramm. S. 6.

Über Pibeches, den Rieß mit Apollobex zusammenstellt, siehe Dieterich, a. a. O. p. 756, Abraxas 138; Berthelot-Ruelle, Introd. 11, Traduction 456, Texte 464.

Kap. 90, S. 100, 11 Helm.

Dardanus.

Des Apuleius *ipse Dardanus* „gar Dardanus" läßt vermuten, daß jener Magier keiner von den kleinen war; der Pariser Papyrus hat von v. 1716 an eine Zauberhandlung unter dem Titel *ξίφος Δαρδάνου* erhalten. Die Erwähnungen sonst in der Literatur (Plin. n. h. XXX 9; Columella de r. r. X 358; Tertull. de an. 57; Clem. Alex. Protr. II 13 p. 12, 7 ed. Stählin) siehe bei Dieterich a. a. O. p. 754; Dilthey, Rh. Mus. XXVII p. 386 ff.; Pauly, Realenz. IV 1383; Weidlich, Sympathie S. 27; Wellmann b. Pauly-Wissowa, IV 2 S. 2180, Dardanus 11; Wessely, Bericht üb. Pap., Wiener Studien VIII 189.

Kap. 90, S. 100, 12 Helm:

Zoroastres.

Auch ihn nennen die Papyri nur einmal als *Ζωροάστρης ὁ Πέρσης*[1]; mehr wissen die astrologischen Traktate von ihm zu erzählen[2]; auch ein Buch über Edelsteine trug seinen Namen[3], ebenso Zaubertraktate, wie sie Severus verbrennen

[1] Lugd. II 202, 29.

[2] Codd. astr. I App. 81, 4; II Cod. Ven. VII fol. 121, App. p. 192, 27; IV p. 65; 77; Index p. 188; V 1 p. 68.

[3] Weidlich, Symp. 44.

ließ[1]. Von antiken Schriftstellern sind zu nennen: Lukian Nekyom. 6; Plut. Is. u. Os. c. 46; De def. orac. 415 A; Arnob. adv. nat. I 52; Euseb. praep. ev. I p. 42a (I 52, 3 Dind.); V 184b (I 215, 22 D.); X 484d (I 560, 32 D.); Hippol. refut. V 14; Suid. s. v. *μάγοι*. Von modernen: Fr. Cumont, Les religions orientales p. 233, 321; Dieterich a. a. O. p. 755; Berthelot, Origines de l'alchimie, Journ. des savants 1884 p. 526; Berthelot-Ruelle, Introd. 11, 17, 284, Texte 462, Traduct. 458; Bernhardy zu Suidas s. v.; Hildebrand zu Apul. flor. II 56; Maury, Magie 34, 60ff.; Pauly IV 1368ff.; Pauly-Wissowa VI 2, 2893; Weidlich, Symp. S. 44d; Wessely, Eph. gr. S. 4. — Über den historischen Zoroaster: Chr. Bartholomae, Gathas d. Avesta 1905 S. 130; W. Jackson in den Orient. Studien f. Nöldeke II 1031ff.

Kap. 90 S. 100, 12 Helm:

Ostanes.

Ostanes ist Name so ziemlich für alles Magische, das noch keinen hat und möglichst viel Autorität heucheln soll. Der historische Ostanes kommt wohl schon bei Herodot vor[2] und gehört dann in die Zeit des Xerxes[3], er soll aber auch zu Memphis Lehrer des Demokrit gewesen sein[4] und der Königin Kleopatra gute Ratschläge erteilt haben[5]; Suidas scheint sogar ein Geschlecht oder eine „Firma" *Ὀστάναι* zu kennen[6]. Von Christen kennen ihn Minucius Felix XXVI 11; Cyprian, *Quod idola dii non sunt* c. 6 (I 24, 2 Hartel); Eusebius praep. ev. I 10 p. 42b (I 52, 11D.); V 14 p. 202 c (I 234, 4D.)[7]; Hippol. refut. V 14.

Die Papyri nennen ihn an zwei Stellen: pap. Par. 2006 *βασιλεῖ Ὀσάνῃ Πίτυς χαίρειν*[8] und Lugd. I. IV 16 *κατ' Ὀσάνην*; einen apokryphen Brief über seine *ἱερὰ τέχνη* gab aus einem

[1] Severi vita Antiocheni, Codd. astr. II App. p. 79.

[2] VII 40, angefochten von Dieterich.

[3] Plin. XXX 8, 11; Diog. Laert. Proem. 2.

[4] Berthelot-Ruelle, Texte II. III p. 57, 8ff.; VI 1 p. 396; Maury, Magie 60ff. [5] Berthelot-Ruelle Texte IV. XX 292.

[6] S. v. *Ὀστάνης*.

[7] Dazu Maaß, Tagesgötter 245ff.; Reitzenstein, Poimandres p. 108; Bousset, Gött. gel. Anz. 1905, 700.

[8] Vgl. Wessely, Denkschr. 1888 S. 71.

Wiener Codex Wessely[1] heraus. Sie besteht darin, ein Zauberwasser herzustellen, das Lebende tot, Tote lebendig macht, Blei das Aussehen von Gold verleiht und Ähnlichem[2]. Die vita Severi[3] kennt auch ihn als Verfasser von Schriften über Liebeszauber.

Sonstige Literatur: Berthelot, Origines de l'alchimie a. a. O. p. 525 f.; Berthelot-Ruelle, Introd. 175, 24; 187, 15; 280, Trad. 456, Texte 464; Dieterich a. a. O. p. 751; Dilthey, Rh. Mus. XXVII 386 f.; Fabricius, Biblioth. graeca I cap. XIV p. 106 ff.; Freudenthal, Rh. Mus. XXXV 418; Heim, Incantamenta p. 489; Kopp, Pal. crit. III p. 296, IV p. 135; Oehler zu Tertull. de an. 57 (II 645); Pauly, Realenz. IV 1376, 1383, 1393; Reitzenstein, Arch. f. Relw. VIII S. 182; Poimandres 168, 363 (zu S. 107); Weidlich, Symp. 26, 27.

Wir schließen hier ein paar Bemerkungen an über Magier, die an anderen Stellen unserer Rede von Apuleius genannt werden. Zunächst

Kap. 27 S. 31, 19:

Democritus.

Demokrit, der nach Petrons Worten[4] *herbarum omnium sucos expressit, et ne lapidum virgultorumque vis lateret, aetatem inter experimenta consumpsit,* von dem die Spätzeit Selbstzeugnisse zu kennen meinte über seine weiten Reisen[5], mußte natürlich in den Geruch kommen, als habe er von jenen Reisen Geheimwissen mitgebracht, von seinen Erkenntnissen in der Natur geheimen Nutzen gezogen. So ist er unter die Astrologen gegangen, er hat späteren Geschlechtern seine gesammelten Werke in 14 Büchern hinterlassen[6], und ein hierher gehöriges Stück, die *Δημοκρίτου σφαῖρα,* über astrologisches Bestimmen von Leben und Tod, ist auch in die Zauberpapyri gekommen[7]. Mit der astrologischen Weissagung hängt die

[1] Ephes. gr. 4. [2] Reitzenstein, Poim., Zusatz zu S. 107, S. 363.
[3] Codd. astr. II App. 79; Fr. Cumont, Les rel. orientales 233, 321.
[4] Sat. 88 p. 59, 14 Bücheler.
[5] Euseb. praep. ev. X 4 p. 472 ab (I 544, 18 ff. D.) 482 b (I 557, 22).
[6] Verzeichnis des Arabers Masala, Codd. astrol. I App. p. 82.
[7] Pap. Lugd. I. XI 1; vgl. Diels, Vorsokratiker[2] I 439 ff.

Divination überhaupt zusammen, und so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn der Abderite auch für eine besondere Methode des *ὀνειραιτητόν* verantwortlich gemacht wird, deren Erfindung er mit Pythagoras teilt[1]. Besonders bekannt waren aber seine Leistungen auf dem Gebiete der Erforschung von Sympathie und Antipathie, von denen schon Vitruv[2] weiß, und aus denen eine Probe bei Plinius n. h. XXVIII 7 steht, wo wir belehrt werden, daß zu vielen Dingen nütze sei ein Schädelknochen, aber wegen der Wirkung müsse man sich merken, daß oft ein Knochen aus dem Schädel eines Feindes, oft einer von einem guten Freunde angewandt werden müsse, je nach Art des Falles[3]. Wenn Reitzenstein[4] recht hat, so hat schon in der Antike diese Art von Wissenschaft des Demokrit Kritik herausgefordert, die *Δημοκρίτου παίγνια* des pap. Lond. 121, 167 K. W. wären ein Teil einer solchen Gegenschrift[5].

Kap. 27 S. 31, 24 Helm:

Orpheus.

Ihn nennen die Papyri als Vermittler geheimnisvoller Kräfte[6], aber sie wissen auch schon, daß der Titel *Ὀρφέως* nichts ganz Sicheres bietet, mit anderen Worten, sie kennen schon Corpora verschiedener Herkunft unter diesem Namen, wie wir auch. Nur so erklärt es sich, wenn ein *Ὀρφιακὸς λόγος* zitiert wird[7], oder Erotylos *ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς* eine Mitteilung macht[8]. Astrologie[9]

[1] Pap. Lond. 121, 795 K. 862 W.

[2] Prooem. IX § 14; vgl. Weidlich, Sympath. S. 13ff., 26—35.

[3] Vgl. Plin. XXIV 156, 160; XXV 13; Solin p. 50, 5ff. Mommsen.

[4] Hellen. Wundererz. 39, 1.

[5] Vgl. sonst noch über ihn: Berthelot, Origines de l'alchimie p. 519ff.; Berthelot-Ruelle, Introd. 92, 275, Trad. 454, Texte 462; Dieterich, a. a. O. p. 752; Heim, Incant. 77, 121; Pauly, Realenz. IV 1376, 1396; Wellmann bei Pauly-Wissowa V 1, 135ff. (Demokr. 6); Wessely, Ephes. gr. S. 5.

[6] *Ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν* pap. Lugd. II 202, 5.

[7] Pap. Lond. 121, 451 K. 459 W.; vgl. Eur. Cycl. 646ff. Murray; Alcestis 967 M.; Audollent, Def. tab. p. LXIX.

[8] Pap. Lugd. II 202, 16; vgl. Jowett-Campbell, Rep. of Plato III 71 zu Pol. II 364E.

[9] Maury, Magie et astrol. p. 64; Codd. astrol. I p. 4; II App. p. 198, 24;

und Alchemie[1] hat der alte Orpheus natürlich auch getrieben, er war nicht umsonst in Ägypten[2] und im Hades drunten[3], und daß er geheimes Wissen hatte, mochte der Magier schon daraus schließen, daß der abgerissene Kopf des Sängers einst noch lange geweissagt hatte[4].

Kap. 27 S. 31, 24 Helm:

Pythagoras.

Er kommt in den Papyri nur einmal vor und zwar neben Demokrit im Titel eines *ὀνειραιτητόν*[5]. Auch sonst wird er mit der Divination in Verbindung gebracht, er soll die Vogelsprache verstanden haben[6] und wird auch in der astrologischen Weissagung viel genannt[7]. Auch bei ihm waren das Früchte weiter Reisen[8], auf denen er auch mit den Lehren des Moses soll bekannt geworden sein[9], Zoroaster heißt sein Lehrer[10]. Im Hades war er ebenfalls[11]. Schon zur Zeit des Cicero ist „Pythagoreer" ein Titel, hinter dem sich allerlei lichtscheues Treiben birgt[12], für die Späteren ist er dann völlig zum Zauberer geworden[13].

Kap. 91 S. 100, 16 ff. Helm:

doceam rursus haec et multo plura alia nomina in bibliothecis publicis apud clarissimos scriptores me legisse?

III p. 5 cod. Med. V, p. 17 cod. Med. XXIV, p. 19 cod. Med. XXXI; IV p. 35, 198 ff.; V, 1 p. 68, ind. 249.

[1] Berthelot-Ruelle, Introd. 17, Texte 464, Trad. 456.

[2] Harrison, Proleg. to the Study of greek Rel. p. 455; Wiedemann, Herod. II. Buch S. 338, 461.

[3] G. Ettig, Acheruntica p. 286.

[4] Harrison 466 f.; Furtwängler, Ant. Gemmen III 248 ff.; vgl. sonst noch Dieterich, Suppl. XVI 754; Abraxas 6, 126 ff., 165, 2; Pauly IV 1392, V 992 ff., bes. 1002; Wessely, Eph. gr. 4.

[5] Lond. 121, 795 K. 862 W.; oben S. 253.

[6] Amm. Marc. XXVI 16 (Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'ant. I 135).

[7] Codd. astr. I p. 61, App. 128; IV p. 15, 31, 40, 41, 53, 75, ind. 188; V, 1 p. 1; VI 2, 33.

[8] Wiedemann a. a. O. 339, 461; Reitzenstein, Poimandres 175.

[9] Euseb. praep. ev. IX 6 p. 411 a (I 476, 29 D.).

[10] Zeller, Philosoph. d. Griechen I[5] S. 300, 4; 301, 5.

[11] Ettig 288.

[12] In Vatin. VI 14.

[13] Hippol. refut. I 2; Reitzenstein, Hellen. Wundererz. 33, 2; Berthelot-

Wenn Apuleius über Zauberer sich *in bibliothecis publicis* unterrichtet hat, so braucht das nicht so gedeutet zu werden, daß dort im zweiten Jahrhundert etwa Zauberbücher vorhanden gewesen seien. War man doch schon im dritten Jahrhundert vor Christo so vorsichtig, selbst die privaten *artes sacrificandi*, die *libri vaticinii* und *precationes* unter geistliche Zensur zu stellen [1], und später war man sogar mit dem Vorgehen gegen Zauberbücher im Privatbesitz recht scharf [2]. Man muß vielmehr bedenken, wie viel derart einer allein aus Plinius herausholen konnte; auch die Schriftsteller, die Apuleius oben [3] genannt hat, wird die Stadtbibliothek von Oea oder Sabratà besessen haben. Sie sind aber alle ganz unschuldig, nur beim *clarissimus scriptor Orpheus* sind wir heute etwas skeptisch, denn was uns unter seinem Namen erhalten ist, ist zweifellos Zauberliteratur, und was zu Apuleius' Zeiten darunter ging, war sicher auch nichts anderes [4]. Aber die Strafjustiz ging auf schlimmere Dinge, als sie schließlich aus den Hymnen und den Steinbüchern gefolgert und gelernt werden konnten.

Kap. 91 S. 100, 18 ff. Helm:

aliud esse notitiam nominum, aliud artis eiusdem communionem.

Der Ausdruck *communio* zeigt, daß die *ars*, auf die er sich bezieht, eine zunftmäßig abgeschlossene ist. Wir haben schon früher gesehen [5], daß für die populäre Vorstellung die *communio loquendi cum dis* das Charakteristikum der Magie gemacht hat. Jene Zunft ist aber nichts anderes als eine Mysteriengenossenschaft; der *communio artis* entspricht der κοινωνὸς τῶν ἀποῤῥήτων [6], und an der Spitze des Ganzen steht

Ruelle, Introd. 11, 281, Trad. 457; Pauly IV 1376, 1387, 1397; Rohde, Psyche[2] II 405 f.; Wünsch, Ant. Zauberger. 49.

[1] Liv. XXV 1, 6 ff.

[2] Acta Apost. 19, 19; Paulus sent. ad fil. V 23, 17; Amm. Marc. XXIX 1, 41; ib. 2, 4; Cod. Theodos. XVI, 34 § 1; Mommsen, Strafrecht 641, 643.

[3] Kap. 30 S. 35, 23; auch Hermipp von Samos hat über Magie geschrieben: Plin. n. h. XXX 4; Susemihl, Gesch. d. Litt. d Alexandrz. I 493, 10.

[4] Analog ist, wenn die alexandrinische Bibliothek die Schriften des „Zoroaster" besitzt: Susemihl a. a. O. I 493, 11.

[5] S. 44 f.

[6] Herodian IV 12, 4.

als Schutzgott Hermes, der Zaubermächtige, zu dessen Geschäft aber auch das *ποιεῖν ἀρχιμύστας*[1] gehört. Auch davon ist oben schon die Rede gewesen[2].

Der Magier kann zu dem Gotte sprechen[3]: *ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀν⟨όματός⟩ σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἁγνῶς μηδενὶ μεταδιδούς*[4], *εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς*[5]. So nennt denn auch der Kommentar des Servius zu Verg. ecl. VIII 78 die Amaryllis, die bei der Zauberhandlung gegen Daphnis Handreichungen tut, *συμμύστη*.

Daß sich die Zauberer selbst so nannten, geht aus Stellen[6] des Eusebius hervor[7], der z. B. hist. eccl. IV 7 (IV 143, 2 ff. Dind.) von den Anhängern des Karpokrates, Barkabbas und Barkoph sagt: *σεμνυνόμενοι τοῖς κατὰ περιεργίαν πρὸς αὐτῶν ἐπιτελουμένοις φίλτροις, ὀνειροπομποῖς τε καὶ παρέδροις τισὶ δαίμοσι καὶ ἄλλαις . . . ἀγωγαῖς, τούτοις τε ἀκολούθως πάντα δρᾶν χρῆναι διδάσκειν τὰ αἰσχρουργότατα μέλλοντας εἰς τὸ τέλειον τῆς κατ' αὐτοὺς μυσταγωγίας ἢ καὶ μᾶλλον μυσαροποιίας ἐλεύσεσθαι*[8], oder ebenda IV 11, 4 (IV 148, 12 D.) schreibt: *πρὸς τούτοις καὶ ἄλλον τινὰ, Μάρκος αὐτῷ τὸ ὄνομα, κατ' αὐτοὺς γενέσθαι λέγει μαγικῆς κυβείας ἐμπειρώτατον. γράφει δὲ καὶ τὰς ἀτελέστους αὐτῶν τελετὰς μυσαράς τε μυσταγωγίας ἐκφαίνων αὐτοῖς δὴ τούτοις τοῖς γράμμασιν· . . . μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ' ἐπιρρήσεών τινων τοῖς τελουμένοις.*

Kap. 97 S. 107, 12 Helm:

nescio quos Chaldaeos consuluerat, quo lucro filiam collocaret.

Die Chaldaeer gelten als die ersten Menschen, die die *τέχνη μαθηματική*, die Sternkunde und Sterndeutung geübt

[1] Append. Codd. astrol. IV p. 105, 33/4.

[2] S. 40 ff.. [3] Pap. Lugd. I. III 19.

[4] Vgl. pap. Par. 853, 256.

[5] *τελετή* heißt die Theurgie bei Augustin de c. d. X 9; *τελούμενοι* die Magier bei Psellos, *περὶ ἐνεργ. δαιμ.* p. 6, 21 Boiss.

[6] Außer den oben S. 185 angeführten Stellen.

[7] Bezeichnend ist auch, daß einer, der unter dem dringenden Verdacht steht, geheimen Zauber zu treiben, sich herauszureden sucht, indem er sich „Pythagoreer" nennt. Er setzt einen Geheimbund für den anderen. Siehe S. 254 aus Cicero in Vatinium.

[8] Der Hieb sitzt natürlich nur, wenn *μυσταγωγία* offizieller Titel war.

haben und sie auf die Perser vererbten [1]. Beide werden daher in den astrologischen Traktaten der Spätzeit häufig als Autoritäten genannt [2]. Der Name des Volkes wurde dann von jenen übernommen, die Wahrsagerei gewerbsmäßig betrieben [3]. Sie waren im römischen Reiche nicht eben gern gesehen, der Staat ging mit Ausweisungen und Härterem gegen sie vor, ohne sie aber ausrotten zu können [4]. Auch im Volk hielt man nicht viel von ihrer Kunst [5], was aber natürlich nicht hinderte, daß man bis in die höchsten Kreise hinauf ihre Hilfe immer wieder in Anspruch nahm, auch gerade auf dem von Apuleius bezeichneten Gebiete, wofür Plutarchs „Ehestandsbüchlein" den Beweis liefert [6]. Ja ein Kaiser wie Heliogabal hat offiziell ihre Hilfe angerufen und von ihnen die Markomannen feierlich beschwören und „binden" lassen [7].

[1] *Στέφανος φιλόσοφος περὶ τῆς μαθηματικῆς τέχνης*, Codd. astrol. II Append. 182, 25 ff. stellt die Reihe auf: Seth, Chaldäer, Perser, Griechen, Ägypter, Römer.

[2] Vgl. die Indices des Catalogus Codd. astrol. s. v. Persae, Chaldaei; Bouché-Leclercq, Hist. de la div. dans l'ant. I 208 ff.; Fr. Cumont, Les religions orient. p. 207, 226 f.; A. Maury, Magie et Astrologie, chap. II p. 23 ff., 34 ff.

[3] Baumstark bei Pauly-Wissowa III 2 s. v. Chaldaei, bes. von Sp. 2055 an; O. Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch. II 1594, 3; Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung III [2] S. 92 ff.; Tiele, Compend. d. Religionsgesch. [2] S. 99; Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer S. 58, 3; siehe auch Wiedemann, Herod. II. Buch S. 343.

[4] Mommsen, Röm. Strafrecht 862; Fr. Cumont, Les religions orientales 231, 321; Bouché-Leclercq a. a. O. IV 253, 325 ff.; Tac. ann. II 32, XII 22.

[5] Cato de agric. V 4; Cic. de divin. I 28; Seneca Apocol. 3 p. 228, 9 in Büchelers Petron; Apul. Met. II 12/3 p. 34 f. Helm; dazu O. Crusius, Philol. XXXXVII (1889) S. 448; CIL VI 27140; Bücheler, Carm. epigr. 1163; Cumont, Les rel. orient. 202, 312.

[6] Praec. coni. 48 p. 145 C (I 355, 25 Bern.).

[7] Lamprid. Heliog. 9. Noch in den von Pradel, Relgesch. Vers. u. Vorarb. III herausgegebenen christl. Beschwörungen spielen die *χαλδαϊκῶς* gesprochenen Zauberworte eine Rolle: S. 281, 6.

Rückblick

Meine Darlegungen werden gezeigt haben, daß in des Apuleius Verteidigung sehr Vieles steckt, was für die Kenntnis des Zaubers nicht unwichtig ist, teils Neues bringend, teils Bekanntes bestätigend. An manchen Stellen, etwa bei Abhandlung der Fische und ihrer magischen Verwendung, sieht man deutlich, wie Apuleius darauf ausgeht, möglichst viel in seine Rede hineinzuarbeiten, bei anderen Punkten der Anklage (*sudariolum*, nächtliche Opfer, *sigillum magicum*) bringt er fast gar nichts und drückt sich auffällig um den Kern der Sache herum. Bei dem letzten Angriff (Liebeszauber gegen Pudentilla) ist das Übergehen des Zaubers in der Verteidigung sehr wohl dadurch begründet, daß Apuleius hier mit einem Urkundenbeweis der Klage alle Stützen entziehen kann: er braucht auf das Einzelne nicht einzugehen und tut es nicht, um den Erfolg des letzten völlig geglückten Beweises nicht durch langatmige Erörterungen abzuschwächen. Unter dem Eindruck dieser nachweislichen Fälschung und Verdrehung soll die ganze Anklage unter diesem Gesichtswinkel betrachtet werden. Gerade darum aber müssen wir am Schluß unserer Betrachtung fragen, ob jene Beurteilung des ganzen Handels, die den Hörern und Lesern am Schlusse der Rede suggeriert wird, auch tatsächlich berechtigt ist, oder ob der lückenlose Beweis nur darum wirkungsvoll am Schluß steht, weil an andern Stellen Lücken zu verdecken waren. Ein *reus criminis capitalis* hilft sich eben, so gut er kann; wir dürfen nicht von

vornherein den Apuleius eines solchen Auswegs moralisch für unfähig halten.

Es ist in den Übersichten des Tatbestandes, die ich den einzelnen Abschnitten vorausschickte, und in der Ausführung selbst darauf hingewiesen worden, daß die Deutung, die Apuleius hie und da den unbestrittenen Tatsachen gibt, nicht die einzig mögliche ist, ja, daß sogar manchmal die Deutung der Ankläger eine ebensogut mögliche Lösung darstellt.

Der Beweis, daß Fische überhaupt in der Magie nichts verloren hätten, ist mißglückt, außerdem sagt aber Apuleius nur, daß er Fische zu medizinischen Zwecken brauche; daß er nicht auch einmal zu anderm, der Menschheit weniger nützlichem Behufe Fische gebraucht, beweist er nicht. Für den Inhalt des *sudariolum* verschanzt er sich hinter die Redensart von seiner Würde und Pflicht als Myste, die auch nichts widerlegt. Daß keine nächtlichen Opfer bei Crassus stattgefunden hätten, wird mit keiner Silbe gesagt, ebensowenig beweist die Tatsache, daß jenes *sigillum* ein Merkur ist, gegen seine magische Verwendung.

Berechtigen uns diese Tatsachen nun zu dem Schlusse, daß Apuleius es nur seiner flinken Zunge, nicht auch seiner Unschuld zu danken hat, wenn er freigesprochen wurde?

Diese Frage mit Ja zu beantworten könnte uns vor allen Dingen jenes seltsame Übereinstimmen von Tatbestand und magischen Vorschriften nahe legen, das wir früher bei Gelegenheit der Besprechung des Mercuriolus beobachtet haben. Allein gerade bei diesem Punkte sprechen wieder andere Momente gegen eine solche Entscheidung. Wenn die Gegner derartige magische Vorschriften gekannt hätten: hätten sie dann den Merkur als Skelett bezeichnet und das so wichtige Ebenholz ganz aus ihrer Aussage gelassen und das farblose „kostbare Holz“ dafür eingesetzt? Wenn aber nicht, wer gibt uns dann das Recht, klüger sein zu wollen als sie? Man kann die Übereinstimmung als bemerkenswert notieren, aber auch nichts weiter.

Mit den übrigen Unklarheiten in des Apuleius Verteidigung steht es ähnlich. Wir können ebensowenig mit Bestimmtheit sagen, Apuleius habe jene Zauberhandlungen im fremden

Hause vorgenommen, als wir behaupten können, der Redner habe sicher mit seinem Verdacht gegen die Ehrlichkeit des Crassus recht. Daß er außer diesem Verdacht nichts Rechtes vorzubringen weiß, beeinflußt unser Urteil nach der einen Seite, der Umstand, daß die Gegner — wie der Brief der Pudentilla und seine Verwendung zeigt — wohl der Fälschung fähig waren, beeinflußt es nach der entgegengesetzten Richtung.

Auch der Appell an die Bakchosmysten kann eine bloße Finte sein, jedenfalls, sobald er darauf verweist, darf er nicht weiterreden, weil ein religiöses Verbot ihn hindert, und die Ankläger können den Gegenbeweis nicht antreten, weil sie den Inhalt des Tuches nicht kennen. Damit ist das *favere linguis* auch für uns Gebot.

Und wenn wir bei der Frage über die Verwendung der Fische dem Apuleius ein paar Entgleisungen nachweisen können, so folgt daraus für die Entscheidung, ob wir ihn als Verbrecher ansehen dürfen, wieder rein gar nichts. Für sie kommt nur in Betracht, ob seine Erklärung unwahrscheinlicher ist als die der Gegner: sie ist es nicht, nur ist sie eben genau so unbewiesen wie die Behauptung der Gegner.

Wir müssen dem Redner recht geben: es ist in diesen Dingen die Anklage leichter als der Beweis der Schuld, aber auch als der Beweis der Unschuld. Es dürfte schwer sein, die Punkte, wo tatsächlich Lücken im Nachweis des Apuleius sind, so zu beweisen, daß der Gegner und die Kritik an keiner Stelle mit einem: „ja; aber . . .“ einsetzen könnte. Wo ein Urkundenbeweis möglich war, hat ihn Apuleius siegreich angetreten, ohne Sophistik; wenn an andern Stellen die Sophistik Platz greift, so kann das ebensowohl daher kommen, daß sich der Redner gern in spitzfindiger Diktion hört, als daher, daß er die Sophistik als letztes Zufluchtsmittel bitter nötig hat.

Mit dieser Leugnung der Möglichkeit, dem Apuleius eine Verschuldung zuzuschreiben, soll natürlich nicht gesagt sein, daß sein Wissen in Magie sich auf die *notitia nominum* und die Kenntnis der Stellen bei den *auctores clarissimi* beschränkt hätte; die Metamorphosen beweisen deutlich genug, daß er wußte, was Liebeszauber war, und Gepflogenheiten der Zaube-

rinnen kannte, die er weder in der Dichtung des Theokrit noch in der Nachahmung des Vergil finden konnte. Auch was er über die *pueri* und ihre Verwendung bei der Divination sagt, ist wohl kaum alles aus Varro auswendig gelernt. Aber das reicht nicht hin, für sein Verhältnis zur aktiven Magie, wenn man so sagen darf, irgend etwas Genaues festzustellen: Horaz, Canidias grimmiger Gegner, hat auch in den πράξεις Bescheid gewußt, ohne daß ihn bis jetzt jemand zum Magier gemacht hätte, und wenn Sophokles und Aristomenes ganze Zauberszenen auf die Bühne bringen konnten, ohne daß wir von einem Verdacht wüßten, der darum auf sie gefallen wäre, so dürfen wir gegen Apuleius auch kein hochnotpeinliches Verfahren einleiten und jedes seiner Worte auf die Goldwage legen. Wer ihm gar nicht wohlwill, mag ihn aus „Mangel an Beweisen" freigesprochen sein lassen: das ist das äußerste, meines Erachtens wenigstens.

Ein Gewinn ergibt sich aus der Betrachtung der Rede sicherlich: sie zeigt einmal, rein philologisch betrachtet, den Wert der Heranziehung der Zaubertexte zur Schriftstellererklärung, und dann liefert sie uns ein hübsches Kulturbildchen einer römischen Provinzstadt des zweiten Jahrhunderts, zeigt uns, was man damals alles für möglich hielt und ernsthaft vor Gericht erörterte, obschon der Götterglaube überall ins Wanken kam und der „Gebildete" schon längst nur mehr eine philosophische Überzeugung, keine Religion mehr hatte, und läßt uns so die vielbeschriebene „Finsternis" unseres Mittelalters besser verstehen, wo man im einseitigen Glaubenseifer und unter dem Deckmantel des Glaubens Hexen suchte und fand.

1. Verzeichnis der besprochenen Stellen des Apuleius

(Die Zahlen in der Klammer bedeuten Kapitel, Seite und Zeile der Ausgabe von Helm.)

Accepta dis ars magiae (XXVI 30, 14) 34, 8.
Accipiter [*piscis*] (XXXIV 40, 13) 141.
Advocare (XXXI 37, 19) 116.
Aegyptius ritus nominum (XXXVIII 44, 5) 152.
Aeneae falces (XXX 35, 12) 85.
Alga (XXXV 41, 3. 10) 149; 151.
Altilia (XXX 34, 24) 64.
Amatorii [*versus*] (IX 10, 3. 11) 22.
Antipathes (XXX 36, 5) 102.
Apri (XXX 34, 24; XXXIV 40, 13) 64.
Apriculus [*piscis*] (XXXIV 40, 13) 141.
in Aqua simulacrum contemplare cf. *Mercurii.*
Arbitri remoti (XLII 49, 4) 160.
Arbitris solitaria (XLVII 54, 18) 196.
Artes nefandae (XXV 29, 12; cf. XLI 48, 8; LXXIX 88, 22) 30.
Arula (XLII 49, 5) 160.
Assulae (XXXV 41, 1) 147.
Avium plumae (LVII 65, 9; LVIII 66, 5. 26; 67, 2) 220.
Avocamentum carminum (XLIII 50, 7) 183.

Babylonicus ritus nominum (XXXVIII 48, 5) 152.
Βασιλεύς (LXI 69, 11; LXIV 72, 18; LXV 73, 6) 225.
Bibliothecae publicae [*continent opera magorum*] (XCI 100, 16) 254.
Bicodulae (XXX 36, 8) cf. *saurae.*

Caeca pernicies (XXVI 31, 13) cf. *inevitabilis.*
Calculus teres (XXXV 40, 25; 41, 9) 145; 150.
Calvaria marina eliciendis mortuis (XXXIV 40, 14) 141.
Cancrorum furcae (XXXV 40, 25; cf. 41, 10) 146; 151.
Cantamina (XXVI 31, 6; XL 46, 19; XLIII 50, 26; LXXX 93, 5; CII 113, 7) 241, 4.
Canticis emolumentum (XLII 49, 10) 165.
Canticum (XLII 49, 10) 165, 4.
Carbo de rogo (VIII 9, 8) 21.
Carmen (IX 10, 6; XXV 29, 5; XXXI 37, 19; XLII 49, 4; XLIII 50, 6; XLIV 51, 3; XLV 52, 15. 18. 21; XLVIII 54, 18: LXVII 75, 23; LXIX 78, 5; LXXI 79, 16; XC 99, 13; CII 112, 22) 22; 117.
Carminum vector (XXXI 37, 19) 117.

Casia cf. *tus*.
Cera liquabilis (XXX 35, 10) 82.
Chaldaei (XCVII 107, 12) 256.
Cicuta (XXXII 38, 23) 134.
Comitialis morbus (XLIII 50, 20; cf. L 56, 25; 57, 5; LI 57, 23) 186; 189; 190.
Communio artis magicae (XCI 100, 19) 255.
Communio loquendi cum dis (XXVI 31, 4) 44.
Computatio (LXXXIX 99, 4 sqq.) 243.
Conchula striatam testam habens (XXXV 40, 24) 144.
Conscii testes (XLII 49, 5) 160.
Contingere caput (XLIV 42, 2) 188.
Corruere [*vi carminum*] (XLII 49, 3) 160.

Decorus corpore (XLIII 50, 14. 22) 184.
Delenimentum odorum (XLIII 50, 7) 184.
Dentifricium (VI 7, 10) 20.
Despuere (XLIV 51, 6; LII 59, 3) 186.
Deus superum et inferum commeator (LXIV 72, 3) 229.
Dextera corporis (LI 58, 2) 199.
Discolora licia (XXX 35, 9) 74; 76.
Discrimen capitis [*magia*] (XXVI 31, 12) 10, 5; 14, 1.
Disertissimus (IV 5, 5) 18.
Divinatio [*emolumentum canticis*] (XLII 49, 10; XLIII 50, 4. 17) 165.
Divinus morbus (L 57, 19) 198.

Echinorum caliculi (XXXV 40, 25) 146.
Edulia (XXIX 34, 12) 62.
Eliciendi mortui cf. *calvaria*.
Elleborus (XXXII 38, 22) 134.
Ἐπῳδαί (XXVI 31, 1) 41.

Facundus (XLIII 50, 15) 184.
Fascina (XXXV 41, 8) 149.
Fatum (LXXXIV 93, 3) 241.
Festucae (XXXV 41, 1) 147.
Formosus (IV 5, 5) 18.

Frugum inlecebrae (XLVII 54, 16) 51, 5; 193.
Fuligo (LVIII 66, 6; 67, 1; LX 69, 3) 220.
Fumus taedae (LVII 65, 8; LVIII 66, 17. 23. 24) 220.

Gagates lapis (XLV 52, 22) 190.
Gallinae (XLVII 55, 1) 64; 197; 221.
Genitalia utriusque sexus (XXXIII 39, 17) 135.

Harioli (XLI 47, 20) 157.
Hebenum (LXI 70, 3) 228.
Herbae (XXX 35, 13. 21; 36, 7; XXXI 37, 15) 89; 93; 108.
Hinnientium dulcedines (XXX 36, 9) cf. *nascentis*.
His Moses (XC 100, 10) 245.
Horribilis [*magia*] (XLVII 54, 17) 194.
Hostiae (XLVII 54, 27; 55, 1) 197.

Ἱερὰ νόσος (L 57, 20) 198.
Impudica nomina (XXXIII 39, 16) 135.
Includitur pueri corpore potestas divina (XLIII 50, 16) 185, 2.
Incredibilis vis cantaminum (XXVI 31, 5) 50.
Inevitabilis pernicies (XXVI 31, 11) 56.
Initiare carmine (XLIII 50, 21) 185.
Inspicere speculum cf. *speculum*.
Instinctus carmine (XLII 49, 20) 177.
Integer (XLIII 50, 14) 184.
Involuta cf. *sudariolo*.

Lana profanus vestis (LVI 63, 16) 214.
Lapilli (XXXI 37, 16) 115.
Lares Pontiani (LIII 59, 18) 207.
Laurus fragilis (XXX 35, 10) 77.
Legibus delegata magia (XLVII 54, 14) 192.
Lepores (XXX 34, 24) 63.
Lepos marinus (XXXIII 39, 4. 8; XL 47, 9) 61, 6; 64; 135.
Liberi patris mystae (LV 62, 20) 214.
Licia discolora (XXX 35, 9) 74.

Lignum exquisitissimum (LXI 69, 8; cf. CIII 114, 6) 228.
Limus durabilis (XXX 35, 10) 79.
Lini seges (LVI 63, 18) 215.
Linteolo involuta cf. *sudariolo.*
Lolliginum ligulae (XXXV 41, 1) 147.
ad Lubidinem nubere (LXVII 75, 25) 234.
Lucerna (XLII 49, 5) 160.
Luna noctium conscia (XXXI 37, 20) 123.
ad Lunam (XXX 35, 12) 87.

Magia dis accepta (XXVI 30, 14) 34.
Μάγος (LXXXII 90, 12; LXXXIII 91, 17) 34; 241.
Magus Persarum lingua sacerdos (XXV 30, 1. 19) 32.
Magus (IX 10, 7; XXV 29, 23. 24; XXVI 31, 4; XXVII 31, 22; XXVIII 33, 6 passim usque ad XCI 100, 15) 33.
Maleficium (I 1, 15; IX 10, 5; XI 13, 24; XXV 29, 12; XXVIII 33, 7; passim usque ad CIII 113, 27) 16.
Maleficus (LI 58, 21) 16.
Malus (IX 10, 9) 22; 30.
Marina ad illecebras magicas (XXIV 40, 7; cf. 40, 11) cf. *res.*
Matri praereptus amor (XXX 35, 15) cf. *nascentis.*
Mederi morbis (LI 58, 21) 202.
Medicamina, medicare (XXXI 37, 5. 12) 114.
Μεμάγενμαι (LXXXII 90, 12; LXXXIII 91, 17; LXXXIV 92, 20) 241.
Mercurii simulacrum contemplare (XLII 49, 17) 119; 171.
Mercuriolus (LXIII 71, 10) 226.
Mercurius carminum vector (XXXI 37, 19) 117.
Murmurata carminibus [*magia*] (XLVII 54, 18) 196, 3.
Muscus (XXXV 41, 2) 149.
Myrra cf. *tus.*

Nascentis equi de fronte revulsus amor (XXX 35, 14) 92.
Nefandae artes cf. *artes.*
Negotium magiae (LIV 61, 18) 209.
Neptunus cum Salacia et Portuno et omni choro Nerei [*advocatus*] (XXXI 37, 21) 130.
Nerei chorus cf. *Neptunus.*
Nihil in templo precari (LIV 61, 22) 213.
Noctibus vigilata [*magia*] (XLVII 54, 17) 194.
Nocturna sacra (LVII 65, 5; LVIII 66, 8) 218.
Nomina Aegyptio et Babylonico ritu cf. *Aegyptius, Babylonicus.*
Nomina alia (X 11, 25) 23.
ex Nominum propinquitate vim conicere (XXXIV 40, 4) 139.

Obtinnire (XLVIII 55, 10) 198; cf. *tinnitus.*
Odores (XXX 38, 13; XLIII 50, 7) 184.
Ossa (XXX 35, 21) 93.
Ostrea Pergami vermiculata (XXXV 41, 2) 148.

Papaveris sucus (XXXII 38, 23) 134.
Pecten marinum (XXXIV 40, 10) 137; 141.
Pernicies caeca (XXVI 31, 11) 56.
Φάρμακα (XXXI 37, 7) 112.
Philtra (XXX 36, 4) 101.
Piaculare sacrum (XLV 53, 2) 191.
Piaculum (XIII 16, 2) 27.
Pinnae cf. *avium.*
Piscis ad amoris ardorem (XXX 35, 2; cf. XXVII 32, 4; XXX 35, 6; XXXI 37, 2; XXXII 38, 5; XLII 48, 20. 22) 66.
Portunus cf. *Neptunus.*
Potestates divorum mediae intersitae (XLIII 50, 2) 178.
Praesagium (XLII 49, 9. 10; cf. XLIII 50. 11; LI 58, 12) 165.
Pubentes herbae (XXX 35, 13) 89.
Purum pallium (XLIV 52, 2) 189.

Quercerum (XXXV 41, 10) cf. *alga*.

Radiculae (XXX 36, 7; cf. XXXI 37, 15) 108.
Remedia ex piscibus (XL 46, 8) 155.
— *vulnerum* (XL 46, 16) 155.
Remedio acceptum (LIV 60, 28) 209.
Remoti cf. *arbitri*.
Res marinae (XXXIII 19, 15) 135.
Resticulae (XXXV 41, 2) 147.

Sacra nocturna cf. *nocturna*.
Sacrificium (XLIV 52, 1) 188.
Sacro traditum (LIV 60, 28) 209.
Salacia cf. *Neptunus*.
Saurae inlices bicodulae (XXX 36, 8) 109.
Sceleti forma [*sigillum*] (LXI 69, 1; cf. LXIII 70, 26; 71, 9. 13. 16. 25) 223.
Secretus locus (XLII 49, 5) 160.
Σελάχεια κτλ. (XXXVIII 44, 6) 154.
Servi manu missi (XVII 20, 10) 27.
Sollers animi (XLIII 50, 14) 184.
Somnio imperatum (LIV 60, 28) 209.
Speculum (XIII 15, 13. 15. 18. 25; 16, 1; XXV 29, 5; CIII 144, 4) 24.
Spuria (XXXV 41, 8) 149.
Squamae (XXX 35, 21) 93.
Steliorum exuviae (LI 58, 10) 201.
Sudariolo involuta (LIII 59, 18. 26; 60, 12. 24; LIV 61, 7. 11; LV 62, 5. 9. 10. 18; LVI 63, 15; LVII 64, 21) 207.
Surculi (XXX 35, 21; 36, 7; LXV 37, 15) 93; 108.

Tacitae preces (LIV 61, 20) 211.
Taedarum fumus cf. *fumus*.
Taeniae (XXX 36, 6) cf. *vittae*.
Tenebris abstrusa [*magia*] (XLVII 54, 17) cf. *noctibus*.
Terra mater (LXXXVIII 97, 17 sqq.) 242.
Testa (XXXV 40, 24; 41, 9) 144.
Testes pauci conscii (XLII 49, 5; cf. XLVII 54, 19) 160.
Tetra [*magia*] (XLVII 54, 17) 194.
Tinnitus aurium (XLVIII 56, 4; LI 58, 1) 176.
Trivia manium potens (XXXI 37, 20) 126.
Trochiscili (XXX 36, 6) 103.
Tura mascula (XXX 35, 9) 73.
Tus (XXXII 38, 12; XLVII 55, 2; LXIII 71, 7) 73; 197.
Tus et casia et myrra (XXXII 38, 12) 131.

Ulcera (XXXV 41, 10) 151; cf. *cancer*.
Ungues (XXX 36, 6) 105.

Venenis et carminibus violare virginitatem (LXIX 75, 5; cf. LXXVIII 87, 1; LXXXIV 93, 5; XC 99, 13) 238; 240.
Venus illex animi (XXXI 37, 20) 120.
Verbenae pingues (XXX 35, 9) 71.
Veretilla (XXXIV 40, 7) 135; 149.
Vesica (XXXV 41, 10) 150.
Virginal (XXXIV 40, 8) 135; 149.
Vis cantaminum (XXVI 31, 5) 50.
Vittae molles (XXX 35, 8) 70.
Vocabula impudica (XXXIII 39, 16) cf. *impudica*.
Votum signare in alicuius statuae femore (LIV 61, 19) 210.

2. Sachregister

Abwenden, sich 196, 4.
Ἄγγελοι 169; 182.
Aegyptische Elemente im Zauber 152.
Ἀέριοι δαίμονες 183.
Aeschylus, Darstellung von Zauberhandlungen 97.
Alexanderroman 100; 239.
Alexis' Komödien 97.
Altar in der Divination 165.
Amatorius des Apuleius 2, 2.
Amethyst, seine Kraft 140.
Analogieschluß von Namen auf Kraft 139; 150.
Ansehen, durch Zauber erworben 18.
Antithei 181, 4.
Anwesenheit des weissagenden Gottes im Medium 167; 168, 1; 185, 2.
Aphrodite, Beziehung zu Fischen 68.
— in der Lekanomantie 174.
— im Liebeszauber s. Venus.
— auf Zaubersteinen dargestellt 121.
Ἀφρὸς θαλάσσης 140, 8.
Ἄφθορος παῖς 163; 184.
Apion 100.
Apokryphe Schriften des Moses 247.
Apollo als Verkünder von Traumorakeln 170.
Apollobex 250.
Ἀρχάγγελοι 182.
Aristophanes, Magisches in seinen Stücken 96.
Aristoteles, Magisches bei 99.
Artemis, mit Hekate gleichgesetzt 126.
Ἀσκαλαβώτης 111.
Asklepios, pseudo-apul. Rede 4, 1.
Assonanzen in Zaubersprüchen 154.
Ausspeien 187.
Ἄωροι 129, 3.

Babylonien, seine Stellung im Zauber 152.
Βάλανος 137.
Βάπται, Stück des Eupolis 96.
Βασιλεύς, Name des Hades 225.
Belebung lebloser Dinge 81.
Beredsamkeit durch Zauber erworben 18; 56.
Besa 170.
Βιαιοθάνατοι 129, 4.
Bibliotheken, ihre Verbindung mit Heiligtümern 207; 226.
Bicodulae, grammatische Beziehung des Wortes im Laeviusfrg. 110.
Bildzauber 239; vgl. Lehmbild, Rachepuppe, Wachsbild.
Binden im Liebeszauber 71.
— auf Vasen 71, 1.

Blutbesprechung 155.
Βοτανηάρσεις 87; 89, 5; 92.

Carmendas (Textkritik und Deutung) 244.
Casia 131; 133.
Catabolici 161.
Catanance 139.
Cera (Bedeutung des Wortes bei Verg. ecl. VIII 80) 82.
Chairemons ägyptische Geschichte 100.
Charakter der Apologie (Rede oder Broschüre) 2.
Charon in der Kunst 28.
— als Spitzname 29.
Christus im Zauber 180, 3; vgl. 245.
Chthonische Gottheiten als Vollstrecker des Zaubers 59, 7; vgl. Hekate, Hermes.
Clandestina supplicia 59.

Dämonen als Diener des Magiers 50.
Dämonen als Krankheitserreger 202.
Dämonenlehre 178.
Δαίμων, Bedeutung des Wortes 179; 181; 182.
Damigeron 245.
Dardanus 250.
Demeter, mit Hekate gleichgesetzt 126.
Demokrit 169, 8; 205; 252.
Δεσμόλυτα 54.
Διαβολή 49; 237.
Dikaiarch 99.
Diphilos, Magisches bei 97.
Doppeltgeschwänzte Eidechsen 110[1].
Drohungen im Götterzwang 48.

Ebenholz 228.
Ἐχενεῖς 139.

Echtheit der Apologie 1.
Eidechsen 110, 201.
Eisen im Zauber 57, 6; 86.
Ἐμπειρία, zauberische 31.
Ἐπικαλεῖν 116.
Epilepsie, dämonisch 186; 199.
— Mittel gegen 199.
Ἐπίπεδος οἶκος 163, 1.
Ἐπιπομπαί 129, 2; 231.
Ἐπῳδή (Bedeutung des Wortes) 41; 43; 99.
Eros und Psyche, Kunsttypus 122.
Erprobung der Brauchbarkeit bei Medien 161; 162, 3; 163, 4; 175.
Erscheinen des Gottes in der Lekanomantie 178.
Erz 86.
Erzklang verscheucht Dämonen 85.
Euripides, Magisches bei 98.
Exkremente im Zauber 194, 5.
Exstase der Medien bei der Divination 162, 3; 164, 3; 169, 3.

Fackeln im Zauber 220.
Fadenamulett 74; 75.
Faden (Knoten) als Zauberfessel 75.
Farbe, ihre Bedeutung 74, 3; 75; 76.
Fatalismus und Zauber 241.
Feuerzauber 82, 5; 83.
Fingerrechnen 243.
Fische im Liebeszauber 67.
Fischgräten und -schuppen im Zauber 69, 3; 93.
Freilassung von Sklaven 27.
Fußspur im Zauber 79.

Geheimhaltung der magischen Lehren 65.
Gehen auf dem Wasser 55, 2.

[1] Herr Geheimrat Prof. Spengel in Gießen hatte die Freundlichkeit, mir mitzuteilen, das zweischwänzige Individuen bei den Arten Lacerta agilis und muralis häufig vorkommen. Die Eidechsen haben nach neueren Untersuchungen die Fähigkeit, Teile ihres Schwanzes in der Not abzustoßen (Autotomie), dann wächst aus der Wunde ein neuer Schwanz heraus (Reparation), und zwar nicht selten statt eines einfachen ein doppelter, dreifacher.

Gehilfen bei Zauberhandlungen 162; 197.
Geier, chthonisch 53, 1.
Geschlechtsteile, apotropäisch 137.
Geschlechtsverkehr, verunreinigt 37; 184.
Gesetzgebung, außerrömische, gegen Zauber 192.
—, römische 9; 192.
Gestaltenwechsel 51.
Getreide, durch Zauber vernichtet 193.
Glockenton gegen Geister 190, 2.
Γλῶτται πονηραί 56; 57.
Goëtes, Stück des Aristomenes 96.
Götterzwang 44.
Göttlichkeit der Magie 35; 41.
Gottergriffenheit des Magiers 35.
Gottesname, geheimer 46.
Gräber als Zauberorte 194.

Haare, Zauberkraft der 104; 107.
Häufung der angerufenen Götter im Fluch 229.
Hahnenopfer 197; 227.
Halysis, Stück des Charikleides 97.
Hase, seine sympathetischen Kräfte 63.
Hebräische Elemente im Zauber 154.
Hekate (Komödientitel) 97.
— (die Göttin) mit Hermes zusammengestellt 128; 230.
— als Seelenbeherrscherin 128; 129.
— als Zaubergöttin 126.
Hekatebilder im Zauber 130, 3.
Herakleides über Zoroaster 99.
Hermes chthonios 119; 230.
— Erfinder der Magie 35, 1.
— *λόγιος* 118; 226.
— als Traumsender 170.
— als Zaubergott 117.
Hermesbild, zauberisches 227.
Herodot, Totenbeschwörung bei 99.
Hipppomanes 92; 103.
Historiker, griechische, über Zauber 99.
Historiolae 58; 156; 204.
Homer, Magisches bei 95.
Hund als Zaubertier 52, 3; 82; 128, 3; 142.
Hydromantie siehe Lekanomantie.

Jao 130; 180.
Johannes 249.
Isis als Zaubergöttin 35, 1.
Iynx 98; 99; 104; 109.
— auf Vasenbildern 104, 2.

Καλλιώννμος 138.
Keller, seine Bedeutung im Zauber 163, 1.
Kinder, als Medien verwandt 161.
Kirke, Stück des Anaxilas 97.
Κλάδοι im Zauber 71; 93.
Kleiderfetzen, Zauber mit 98.
Κναξξβι, Zauberwort bei Thespis 98.
Komödie, griechische, und Zauber 95.
Krankheitsbesprechung 202.
Krankheitsübertragung 99, 106.
Krebs gegen Krebsleiden 139; 151.
Krebse im Zauber 146.
Krokodilbeschwörung 53.
Κτείς 136; 149, 8.

Laevius, (Lesung des Namens bei Apuleius) 100.
Laeviusfragment, Umstellung von Versen 103.
Lehmbild im Zauber 80; 81; vgl. Rachepuppe.
Leichenteile im Zauber 194.
Leises Beten 212.
Lekanomantie 131; 161; 171; 176.
Λεπίς, Bedeutung des Wortes in den Papyri 68.
Lex Cornelia de sicariis 10.
Licht in der Divination 165.
Liebeszauber gegen Frauen 234.
Limus (Bedeutung bei Verg. ecl. VIII 80) 79.
Linke Seite im Zauber 200.
Linnen als Verhüllung 215.
Linozostis (Pflanze) 139.
Löwe als Zaubertier 52, 4.
Lorbeer, dämonenvertreibend 79.

Lorbeer, im Liebeszauber 77.
— in der Mantik 77.
Lorbeerzweige im Zauber 71.
Lukian, seine Stellung z. Zauber 100.
Luna, mit Hekate gleichgesetzt 125.
— spendet Traumorakel 170.
— Zaubergöttin 119; 123.
Lychnomantie 161.

Mäuse, dämonisch 53, 5.
Magie als Mysterium 36.
Magier, persische 32.
Magnes, Magisches bei 96.
Mágos in der Anrede 35.
Medicamen, Bedeutung d. Wortes 114.
Medien in der Divination 159; 161; 167; 171; 174.
Meergöttin im Zauber 130.
Meerwasser in der Lekanomantie 131; 172.
Menander, Magisches bei 97.
Merkur, von Apuleius verehrt 226.
Μηδενὶ δοὺς ἀπόκρισιν 197.
Mohn 134.
Mond herabziehen 51, 2; 96; 99; 124.
Moses 246.
Mücken dämonisch 53, 6.
Muschel, Beziehung der Venus zu ihr 145.
Mutter Erde 242.
Myrre 131, 133.
Myrthenzweige im Zauber 71.
Μυσταγωγός 186; 255.
Mystai, Stück des Phrynichos 96.

Nacht, ihre Bedeutung für die Magie 195.
Nacktheit im Zauber 172, 2.
Nägel, ihre Zauberkraft 105.
Nahrungsmittel im Zauber 62.
Name, geändert oder verschwiegen 23; 45; 89, 11.
—, der Mutter auf Fluchtafeln 24, 2; 236, 2.
—, Teil des Wesens 24; 45.
Nebenbuhler im Liebeszauber 235.
Nekyomantie 142.
Niederstürzen eines Menschen 160.
Niederstürzen des Mediums 167, 12; 175; 176, 3.
Nieswurz 134.
Nymphen im Zauber 130.

Oceanus im Zauber angerufen 130.
Odores (bei Hor. epod. XVII) 60, 1.
Öl, in der Lekanomantie 172, 10.
Ölkranz, seine Bedeutung 161; 162, 2.
Ölzweige im Zauber 71.
Ohrenklingen 176; 198.
Ophites (Marmor) 140.
Orchis (Fisch) 138, 4.
— (Pflanze) 139.
Orpheus 95; 253.
Ostanes 251.
Ostraka im Zauber 144.

Paideros (Pflanze) 140.
Pecten 136.
Πελαγίη, Beiname der Luna 131.
Pergami (Textkritik z. XXV 41, 2) 148.
Persephone mit Hekate gleichgesetzt 126.
Pferd, sein Zusammenhang mit der Unterwelt 128, 6.
Pflanzennamen, geheime 23, 4; 140.
Pharmakomantis, Stück des Anaxandrides 97.
Φάρμακον, Bedeutung des Wortes 112; 114.
Phasma des Theognet 97, 15.
Pherekydes, Magisches bei 99.
Φίλτρον 98; 99; 101.
Phrynichos Pleuroniai 98.
Φῦκος 149.
Porcus marinus 135.
Prozeßzauber 56.
Pythagoras als Magier 169, 8; 254; 256, 7.

Rachepuppen, beschrieben 211; 239.
Rana rubeta 111.
Rebholz, chthonische Bedeutung 73, 10; 163, 11; 167; 168, 2.
Rechte Seite im Zauber 200

Reinheit, geschlechtliche 163; 167.
— des Zauberwortes 41; 163.
Reinheitsvorschriften, sonstige 37.
Reseda als Heilkraut 139.
Ῥόμβος 96; 105.
Ritual, ägyptisches, zum Pflanzengraben 87.
Rote Fäden als Amulett 174, 3.

Sabaoth 180.
Salomon 166, 2.
Schierling 134.
Schlafraum als Ort der Zauberhandlung 219.
Schlangenbeschwörung 53.
Scorpio (Pflanze) 139.
Seeigel 146.
Selene mit Hekate gleichgesetzt 126.
Σεραπικὸν μαντεῖον 161.
Skelettdarstellungen, magische 223.
Sklavenschaft, zauberisch vermehrt 27, 1.
Sophokles, Magisches bei 98.
Sophron, Magisches bei 95; 97, 6.
Sosiphanes, Meleagros 99.
Speiseverbote 39.
Spiegelzauber 25.
Steine, magische 115.
Τελετή 256, 5.
Τέχνη (Zauber) 31.
Theokrit, Magisches bei 94.
Θυμοκάτοχα 55.
Tiber, im Zauber angerufen 130.
Timaeus, Magisches bei 99.
Totenbeschwörung 55, 6; 98; 99; 141.
Totendinge im Zauber 21; 141; 194.
Totengebein 141; 194.
Totengeister als Vollstrecker des Zaubers 129; 194; 231.
Totenorakel 169; 170.
Tragödie, griechische, und Zauber 97.
Traumorakel 168.
Traumsenden 55, 3.
Trivia, vgl. Hekate.
Überarbeitung der Apologie 6.
Unsichtbarmachen 51; 59.
Varro über Hydromantie 171.
Venena 238.
Venus im Liebeszauber 120.
— mit Luna gleichgesetzt 128.
Verbena 72; 90, 7.
Verbergen der Zaubermittel 59.
Verhüllung des Heiligen oder Magischen 207.
Verse als Form des Orakels 169, 4; 171; 172.
Verwandlungen 50.
Vogelfedern im Zauber 221.
Votivtafeln an Götterbildern 211.

Wachsbilder 57; 82.
Waschungen 40.
Weihinschriften an Statuen 210.
Weihungen κατ' ὄναρ 209.
Weihrauch 73; 131; 132; 133; 167.
Weinverbot 40.
Weiße Gewänder 167, 5; 172; 189.
Weitergabe magischer Vorschriften 38; 65.
Werwolf 52, 2.
Wettermachen 51, 3.
Wölfin als Tier der Hekate 128, 4.
Wollbinden 70.
Wolle, als Kleidung vermieden 214.
Wurzeln im Zauber 108.

Xenophon, Magisches bei 99.
Ξόανα, zauberische 224.

Zauberkräuter 89; 109.
Zauberrad 104.
Zaubersalben 69.
Zaubersprüche, rhythmisch vorgetragen 44, 1.
Zeit der Apologie 1.
Ziegel als Unterlage 161, 5; 162; 167; 175.
Zoroaster 99; 250.
Zuschauer, bei magischen Riten verpönt 196.
Zwangopfer 125.
Zwölftafelgesetz gegen Zauber 9.

3. Verzeichnis der verbesserten Papyrusstellen

pap. Berol.	I	v. 3 f.	107, 3	pap. Paris.	v. 286 ff.	87, 6; 88, 2. 3. 4. 7; 89, 1
		v. 193	66, 8		v. 897 ff.	167, 2. 6. 11
pap. Lond.	46	v. 30 ff.	161		v. 1265 f.	235, 3
		v. 275	49, 2		v. 1877 ff.	142, 1
	121	v. 540 ff.	163, 10; 164, 1. 4. 6. 7		v. 2164	169
					v. 2169 f.	18, 5
		v. 866 ff.	80, 9; 81, 1		v. 2254	117, 2
		v. 887	236, 2		v. 2358 ff.	227, 4
	122	v. 29	113, 6		v. 2475 ff.	237, 1. 2. 5
	125	v. 3	195, 14		v. 3209 ff.	174, 1. 6
pap. Lugd.	II S. 194, 4		65, 3	pap. Vindob.	R_1	231, 8; 232, 1

WILLY THEILER

Forschungen zum Neuplatonismus

Groß-Oktav. X, 336 Seiten. 1966. Ganzleinen DM 48,—
(*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 10*)

EUGEN FEHRLE

Die kultische Keuschheit im Altertum

Groß-Oktav. XII, 250 Seiten. 1910. Nachdruck 1966. Ganzleinen DM 34,—
(*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6*)

FRIEDRICH SCHWENN

Menschenopfer bei den Griechen und Römern

Groß-Oktav. VIII, 202 Seiten. 1915. Nachdruck 1966. Ganzleinen DM 28,—
(*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 15*)

P. R. ARBESMANN

Das Fasten bei den Griechen und Römern

Groß-Oktav. VIII, 131 Seiten. 1929. Nachdruck 1966. Ganzleinen DM 22,—
(*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 21,1*)

Antike und Abendland

Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer
und ihres Nachlebens

Herausgegeben von
Ulrich Fleischer, Alfred Heuss, Ernst Homann-Wedeking, Bruno Snell,
Emil Staiger, Jan-Hendrik Waszink
Groß-Oktav. Jeder Band 2 Hefte. Bandpreis DM 48,—
Band 1—11 (1944—1962) zum Preis von je DM 48,— lieferbar.
Band 12, Heft 1 und 2. 1966

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN 30